# موقف السلف من المجاز في الصـفات

بحث بلاغي لغوي عقدي يتضمن الرد على مقولات أهل الكلام وأساطين البيان
في صرفهم الصفات الخبرية والفعلية عن حقيقتها إلى المجاز

إعداد / أ. د محمد محمد عبد العليم دسوقي
أستاذ البلاغة والنقد
بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر بالقاهرة

الطبعة الأولى
طباعة ونشر دار اليسر بالقاهرة
0224709269 – 0162276208
ALYOUSR@GMAIL.COM

Modifier avec WPS Office

*= إلى كل مَعْنيٍّ بتصحيح معتقده في توحيد الله في ذاته وصفاته وأفعاله*

*= إلى كل طالب علم يريد لنفسه النجاة من تحريف المبطلين وتأويل المبتدعين*

*= إلى كل مسلم يريد لنفسه خاتمة حسنة كتلك التي ختم بها إمام المذهب أبو الحسن الأشعري حياته*

*(أهدي هذا الكتاب)*

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

جمهورية مصر العربية – القاهرة الجديدة – ت:



Modifier avec WPS Office

02 /27585210
محمول/ 0103325384

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته، والصلاة والسلام على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته.. وبعد:

فإن قضية تأويل الصفات التي وقع فيها – ولا يزال – كثير من أفذاذ الأمة من المحسوبين على أهل السنة، أساسها صرف ألفاظ صفات الله عن حقيقتها إلى المجاز.. وتمثل هذه، الثلمة الثانية من نوعها بعد مسألة تفويض معاني صفات الله التي نسبت بطريق الخطأ إلى سلف الأمة وهم منها براء، لذا وجب معالجة قضية صرف صفات الله تعالى إلى المجاز على نحو ما تم معالجة قضية تفويضها، وذلك لتتم الفائدة وتُنصَب الحُجة وتبرأ الذمة ويُعرف وجه الصواب من غير تفريط ولا إفراط.

ولفظ المجاز يعني في اللغة: الجواز والتعدية، من (جاز المكان يجوزه) إذا تعداه وقطعه، وقد سمّيت به الكلمة التي جازت مكانها وتعدته لغيره، أو التي جاز بها المتكلم معناها الأصلي إلى غيره، فتكون هذه التسمية من إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل أو المفعول، وهي على أيّ مصدر ميمي على وزن (مَفْعَل).. ويأتي بمعنى مكان الجواز والتعدية، من قولهم: (جعلت هذا مجازاً إلى حاجتي) أي: طريقاً إليها، فهو من (جاز المكان) أي: سار فيه وسلكه إلى كذا، لا من جازه إذا تعداه، فيكون لفظ المجاز: اسم مكان أطلق على الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له باعتبار أنها طريق إلى تصور المعنى المراد منها.

ويستشف مما سبق أن المجاز في اصطلاح البلاغيين: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح، مع



Modifié avec WPS Office

قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي[1]، كـ (الظلمات) و(النور) في قوله تعالى: (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور.. إبراهيم/ 1) ، وقد خرَج بقولهم: (في اصطلاح التخاطب): الكلمة التي لم يتم تواضع أهل اللغة عليها، لما لها من دلالة خاصة عند غيرهم، كتلك التي تستعمل لدى أهل الشرع أو في العرف الخاص أو العرف العام في غير ما وضعت له في اصطلاحهم، ومثاله: (الصلاة) يستعملها أرباب الشرع في الدعاء[2].. و(الدابة) يطلقها العامة على كل ما يدب على وجه الأرض.. و(المبتدأ والفاعل) إلخ، يطلقها أهل الصناعة النحوية على معانيها اللغوية.. فهذه الإطلاقات مجاز بحسب اصطلاحهم وإن كانت حقيقة في اصطلاح أهل اللغة.

ثم إن اللفظ المتجوز به قد يكون مفرداً كما في الآية، وقد يكون مركباً كقولك فيمن يتردد في الأمر فيُقبل عليه تارة ويُحجم عنه أخرى: (مالي أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى).. وقد يكون نوع العلاقة الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي علاقة مشابهة كما مر في النسق الكريم فتسمى استعارة، وقد تكون غير المشابهة كما في قوله تعالى: (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق.. البقرة/ 19) حيث علاقة الكلية، لكونه أطلق الكل وهو الأصبع وأراد الجزء وهو الأنملة، ويسمى بالمجاز المرسل.. وهكذا.

هذا ولم يكن المجاز بتقسيماته تلك التي تعارف عليها متأخرو البلاغيون معروفاً لدى من تقدمهم، فقد كان أبو عبيدة ت 209والفراء ت 210 يستعملان لفظ (المجاز) بمعناه اللغوي ويقصدان به: التفسير أو الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيره عن المعاني المختلفة.. وأتى الجاحظ ت 255 فخطا بالمجاز خطوة إلى الأمام حيث استعمل لفظ المجاز فيما يقابل الحقيقة فاقترب إلى حد كبير من المفهوم الاصطلاحي للمجاز لدى متأخري البلاغة.. وكان ابن قتيبة ت 276 وابن جني ت392 وأبو هلال العسكري ت 395 يجعلونه رديف (الاستعارة).. وكان الشريف الرضي ت 404 يطلق الاستعارة على كل صور البيان.. وفي كتابه (العمدة) يشير ابن رشيق ت 456 إلى أن "الاستعارة أفضل المجاز"[3]، كذا بما يعني أنها ليست مرادفة للمجاز بل هي نوع منه.. ثم يجيء شيخ البلاغة عبد القاهر الجرجاني ت 471 فيكتسب درس المجاز على يديه بُعداً جديداً ويتفرع إلى فروعه الأساسية من (لغوي) يَعني في مفردات اللغة و(عقلي) في الإسناد، كما يتفرع (المجاز اللغوي) لديه حسب العلاقة إلى فرعين، لأن العلاقة إن كانت مبتناة على المشابهة فالمجاز على (الاستعارة)، وإلا فهو مجاز على غير المشابهة وهو ما أسماه السكاكي ت 626فيما بعد بـ (المجاز المرسل)، وقد سار على منوال عبد القاهر والسكاكي كل من أتوا بعدهما وعلى رأسهم الخطيب القزويني ت 739والسعد التفتازاني ت792.

وكان نزاع كبير قد وقع بين أهل العلم لا يزال صداه يرن في أرجاء الدنيا إلى يوم الناس هذا، مؤداه هل يقع المجاز في اللغة وفي القرآن الذي نزل بها .. فيرى البعض أن اللغة كلها حقيقة ولا يوجد مجاز فيها ولا في القرآن، وحجتهم أن المجاز أخو الكذب والقرآن منزه عنه، وأن المتكلم لا يعدل إلى

---

([1]) ينظر الإيضاح في البلاغة للخطيب القزويني مع البغية لعبد المتعال الصعيدي 3/ 76 والمطول للسعد التفتازاني ص 348وشروح التلخيص4/ 22 وما بعدها.

([2]) فهي لديهم مجاز وإن كانت في اصطلاح التخاطب حقيقة، ذلك أن حقيقتها في اصطلاح أهل الشرع: أقوال وأعمال مبتدئة بالتكبير مختتمة بالتسليم.

([3]) العمدة لابن رشيق1/ 268.

المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة[1] .. ويرى آخرون أن أكثر اللغة عند التأمل مجاز، فقولنا: (قام زيد) مجاز، لأن زيداً لم يفعل كل القيام بل فعل بعضه، فهو من وضع الكل موضع البعض للاتساع والتوكيد، ولذا يقال: (قام قومة وقومتين وقياماً حسناً وقياماً قبيحاً)، وكذا قولنا: (ضربت زيداً) لأن القائل فعل بعض الضرب لا كله ولأن الضرب وقع على بعض زيد لا جميعه، فقد ضرب يده أو رجله أو ناحية من نواحي جسده، ولهذا إذا احتاط جاء ببدل البعض فيقول: (ضربت زيداً رأسه أو كتفه)، ثم هو مع ذلك متجوّز لأن الضرب وقع ببعض الرأس وبجزء من الكتف[2] .. وهذان الرأيان مبنيان على خطأ في التصور وعلى كثير من التدقيق الذي تنفر منه طبيعة هذه اللغة .. ويتضح ذلك فيما يلي.

1- أن المجاز قد ورد في اللغة وفي القرآن الكريم، فنحن نقول: (رأيت أسداً) وتريد رجلاً شجاعاً .. والله عز وجل يقول: (واسأل القرية .. يوسف/ 83)، ويقول: (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة .. الإسراء/ 24) .. والقرية لا تسأل وليس للذل جناح، فالمعنى إذاً على المجاز.

2- أن المجاز يفارق الكذب من جهتين:

الأولى: أن الكذب لا تأويل فيه والمجاز مبني على التأويل والصرف عن الظاهر.

الثانية: أن المجاز لابد فيه من نصب قرينة على إرادة خلاف الظاهر من اللفظ، مانعة من إرادة المعنى الحقيقي له .. أما الكذب فليس فيه قرينة على إرادة غير الظاهر، بل إن قائله يبذل قصارى جهده لترويج ظاهره وإبراز صحة باطله.

3- أن القائلين بأن أكثر اللغة مجاز، قد بنوا رأيهم على كثير من التدقيق الذي تنفر منه طبيعة اللغة، لأنه تدقيق لا يصل بنا إلى غاية مرجوة، فلو قلنا: (مرض زيد)، أفادت هذه الجملة الإخبار – على الحقيقة – بمرض زيد، ولو ذهبنا ندقق ونسأل أي مرض أصابه؟ وأي جزء منه مرض؟ وإذا كان إلا صبع مثلاً فأي إصبع من أصابعه؟ وأي موضع منه؟ وهل كل الإصبع أم إحدى أنامله؟ وأي منها أصابه المرض؟ .. لكان هذا تدقيق وتعسف لا غاية من ورائه ولا فائدة ترتجى منه .. بل إن طبيعة اللغة وعفوية الدلالة تتنافى معه وتأباه .. وبهذا يتضح لنا أن إنكار الحقيقة في اللغة إفراط، وإنكار المجاز تفريط، فالمجازات لا يمكن دفعها والحقائق لا يتأتى إنكارها.

والرأي السديد هو أن اللغة والقرآن الكريم يشتملان على الحقائق و المجازات معاً، فما كان من الألفاظ مفيداً لما وضع له في الأصل فهو حقيقة وما أفاد غير ما له في الأصل فهو مجاز، والمقام هو الذي يحدد ما يقتضي استعماله من حقائق وما يقتضي العدول عنها إلى المجازات[3].

لكن – ومع كل ما سبق – يبقى السؤال، إذا كان الأمر كذلك فعلام هذه الضجة الكبرى التي ذاعت وشاعت في القديم والحديث حول وجود المجاز في القرآن أو عدم وجوده، بل وحازت اهتمام وانشغال الأمة وعلمائها طوال هذه الحقب الطويلة والدهور المديدة؟ .. والجواب باختصار أن مرجع هذا الإشكال ومنشأ الخلاف فيه يكمن في مسألة "البحث في أسماء الله وصفاته، فقد وردت في القرآن الكريم نصوص يوهم ظاهرها المشابهة بالحوادث مثل إثبات اليد لله – سبحانه – والوجه والعين والمعية والقرب والمجيء والا

---

(1) ينظر الإتقان للإمام السيوطي 2/ 47والبرهان للإمام الزركشي 3/ 432.
(2) ينظر الخصائص لابن جني 2/ 447 والطراز للعلوي 1/ 44.
(3) ينظر علم البيان د/ بسيوني عبد الفتاح فيود ص140: 142.

استواء، وفي الحديث وردت نسبة القدم والإصبع والصورة والنزول و الضحك والكف لله سبحانه .. ففريق من العلماء أجرى هذه الأمور على ظواهرها وأبقاها على مدلولاتها لأن الله وصف بها نفسه وكذلك رسوله .. ووقف آخرون موقفاً آخر فأولوا كل ما أوهم ظاهره تمثيلاً أو تجسيماً"[1] .

ويدعونا كل ذلك لأن ينصبَ حديثنا على مكمن الداء للوصول بأسرع طريق إلى معرفة الدواء، وإنما يكمن الداء في أن جل الصفات الخبرية – من نحو: اليد والعين والإصبع .. إلخ، والفعلية من نحو الاستواء والضحك و الإتيان .. إلخ – هي بظن المتأولة مما يجب تنزيه الله تعالى عنها لكونها موهمة لاتصاف الله بالحوادث، فما اليد والرجل والإصبع والقدم والوجه و العين وما إلى ذلك مما لحق بها من صفات الأفعال في دلالتها الوضعية – من وجهة نظرهم – إلا الجارحة التي يتصف بها بنو آدم، وما الرضا و السخط والفرح والضحك والكراهية وما شابه – برأيهم – إلا صفات انفعالية تصدر عن البشر ومن ثم وجب تنزيه الله عنها، وقد دعا ذلك كله فرق الضلالة إلى جعل ذلك قرينة توجب نفي ما تعلق منها بالله وصرفه عن ظاهر معناه إلى المجاز.

وهذا من ضيق العطن .. فليست هذه بالقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي، لعدم التسليم بأن هذه الصفات من خواص ولوازم البشر، ولجواز أن يتصف الله تعالى بها وأن يتصف بها غيرهم ولاسيما لو قيدت، "فإن العرب لم تستعمل هذه الألفاظ مطلقة بل لا تنطق بها إلا مقيدة كـ (رأس الإ نسان) و(رأس الطائر) و(رأس الدابة) و(رأس الماء) و(رأس الأمر) و(رأس المال) و(رأس القوم)، فهاهنا المضاف والمضاف إليه جميعاً حقيقة وهما موضوعان، ومن توهم أن الأصل في الرأس للإنسان وأنه نقل منه إلى هذه ا لأمور فقد غلط أقبح غلط وقال ما لا علم له به بوجه من الوجوه .. وهذا حكم عام في جميع الألفاظ المضافة كاليد والعين وغيرهما، فـ (يد البعوضة) حقيقة و(يد الفيل) حقيقة وليست مجازاً في أحد الموضعين حقيقة في الآخر، وليست (اليد) مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً، وكذلك (إرادة البعوض) و(حياتها) و(قوتها) حقيقة، و(إرادة المَلِك) – من البشر – و(قوته) و(حياته)، حقيقة .. ومعلوم أن القدر المشترك بين (الأسد) و (الرجل الشجاع)، وبين (البليد) و(الحمار) أعظم من القدر المشترك الذي بين (البعوضة) و(الفيل) وبين (البعوضة) و(المَلِك)، وإذا كان اللفظ حقيقة في كل ما ذكر باعتبار القدر المشترك فلأن يكون حقيقة باعتبار القدر المشترك فيما هو أظهر وأبين – يعني فيما بين الخالق والمخلوق – أولى"[2] .. ولا سيما إذا كان من المعهود بالغرائز والفطر، والمعروف بالنظر والاستدلال، و المعلوم بالبداهة والضرورة، أن (الوجه) و(اليدين) و(السمع) و(البصر) و(الك لام) و(الغضب) و(الرضا) و(الإرادة) وكل ما وصف الخالق به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم لا يماثل ما عليه المخلوق.

ويقال حينئذ للمجادلين بالباطل "إن هذه الألفاظ التي تستعمل في حق الخالق والمخلوق لها ثلاث اعتبارات:

أحدها: أن تكون مقيدة بالخالق كسمع الله وبصره ووجهه واستوائه ونزوله وعلمه وقدرته وحياته.

الثاني: أن تكون مقيدة بالمخلوق كيد الإنسان ووجهه ويديه واستوائه.

الثالث: أن تجرد عن كلا الإضافتين وتوجد مطلقة.

---

(1) المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع د. عبد العظيم المطعني 1/ ز.
(2) الصواعق ص298، 299 باختصار.



Modifier avec WPS Office

فإثباتكم هذه الألفاظ والصفات على مسمياتها، إما أن تكون باعتبار الأول أو الثاني أو الثالث ولا رابع لها .. فإن جعلتم جهة كونها حقيقة، تقيدها بـ الخالق، لزم أن تكون في المخلوق مجازاً، وهذا مذهب قد صار إليه (أبو العباس الناشئ)[1] ووافقه عليه جماعة .. وإن جعلتم جهة كونها حقيقة، تقيدها بالمخلوق، لزم أن تكون في الخالق مجازاً، وهذا مذهب صار إليه إمام المعطلة جهم بن صفوان ودرج أصحابه على إثره .. وإن جعلتم جهة كونها حقيقة، القدر المشترك غير المميز في موضوعها، لزم أن تكون حقيقة في الخالق والمخلوق، وهذا قول عامة العقلاء وهو الصواب .. وإن فرقتم بين بعض الألفاظ وبعض وقعتم في التناقض والتحكم المحض"، أنتهى من كلام ابن القيم[2] .. ومحصلة ما قاله أن إطلاقات الصفات جميعها على حقيقتها، وهي حسب ما توصف به من المخلوقات أو تضاف إليه على ما تليق بموصوفاتها ولا تمت للمجاز بأدنى صلة، وعليه فليس ثمة مانع من أن تكون لله صفات مشتركة في مسمياتها، مع الخلق، وهي لله على الحقيقة وعلى الوجه اللائق به – جل وعلا – ولا تمت للمجاز كذلك بأدنى صلة.

والحق أن الكلام عن إقامة القرائن في صرف أو عدم صرف الألفاظ عن ظاهرها إلى المجاز يحتاج إلى تفصيل من عنوا بالدرس البلاغي لتعلقه بـ المجاز – الذي هو صناعتهم – على قدر ما هو محتاج للوقوف على ما كتبه أهل الاعتقاد وارتضوه في هذا الجانب الخطير من معتقد الأمة .. ومن هنا وقع اختيار الكاتب على واحد ممن انشغل بالدرس البلاغي ونبغ فيه وبز أقرانه، على نحو ما انشغل بعلم الكلام وبرع فيه وفاق غيره، وألف في هذا على نحو ما ألف في ذاك، فالرد عليه إذاً إنما يعد رداً على جميع من قال بقوله وارتضى طريقه وحذا حذوه وحجل بقيده سواء كانوا من هؤلاء أو من أولئك.

فلقد أولى جهبذ البلاغة وعالمها المفلق وجُذيلها المُحَكَكُ وعُذَيقُها المُرَجّبُ[3] العلامة سعد الدين التفتازاني، مسألة الصفات وصرفها عن حقائقها وخروجها – من ثم – عن ظاهر معناها إلى المجاز، عناية فائقة .. وذلك أثناء تناوله بالشرح والتحليل لما أورده في هذا الشأن في سائر العلوم التي أسال فيها قلمه وسكب على صفحات متونها مداده، ففي معتقده الموسوم بـ (تهذيب الكلام) الذي عكف على شرحه الشيخ عبد القادر بن محمد السنندجي ت 1304 هـ في كتابه الذي أطلق عليه (تقريب المرام) تكلم السعد – شأن غيره من أهل الكلام – عن الأعراض والجواهر والأجسام، وتطرق للحديث بعد عن الإلهيات والتنزيهات ليخلص من ذلك كله إلى وجوب صرف الصفات الخبرية من نحو اليد الثابتة في حق لله تعالى وكذا الوجه والعينين، وصفات الأفعال من نحو الفوقية والاستواء والعلو الثابتة في حقه تعالى، إلى المجاز.

وراح السعد يفعل الشيء ذاته في كتابه (مطالب القاصدين) الذي دبج هو

---

([1]) هو عبد الله بن محمد الناشئ الأنباري المعروف بابن شرشير تلقى علم الكلام ببغداد التي استقر بها، وألف كتاباً انتقد فيه منطق أرسطو وآخر انتقد فيه الخليل، ونظم قصيدة في فنون العلوم بلغت أربعة آلاف بيت ولكن لم تصلنا، وكان شيعياً ت 293.. كشف الظنون5/ 442.

([2]) ينظر مختصر الصواعق ص311بتصرف يسير.

(3) عبارة أرادبها قائلها التكنية عن أنه الذي يستريح لرأيه جمهرة الناس حتى لا يكادون يقطعون أمراً دونه تقديراً لمنزلته ومكانته، والجُذيل تصغير جذل وهو في أصل معناه: عود من الحطب في مبرك الإبل تحتك به فتستريح، والعُزيق تصغيرٌ لعذق النخل، والمرجّب من الترجيب وهو: بناء يساعد البعير لكثرة حمله.

له شرحاً مستفيضاً جعله في ثلاثة مجلدات .. ويفعله كذلك إبان شرحه لمعتقد الإمام نجم الدين عمر النسفي المسمى بـ (العقائد النسفية)، وقد أشار السعد إبان شرحه وإشادته بهذا الأخير إلى "أن مبنى علم الشرائع والأحكام وأساس قواعد الإسلام، هو على التوحيد والصفات الموسوم بالكلام"، وطفق يقول: "اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتلقى بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام .. وبالثانية علم التوحيد و الصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده"[1].

وقد كان ذلك دافعه لأن يتناول باستفاضة فيما سطره من كتب البلاغة، ما اطمأنت إليه نفسه وانعقد عليه قلبه مما ذكرت من صرف للصفات عن ظاهر معناها، وتعددت تناولاته على هذا النحو وفي هذا الشأن إثناء الحديث عن المجاز المرسل وعلاقاته، وأثناء الكلام عن التجوز في الألفاظ التي تغير حكم إعرابها، وإبان تناوله كذلك لبعض أصباغ البديع من نحو التورية وغيرها .. واختلفت بالطبع تناولاته من كتاب لكتاب حسب ما اقتضاه كلّ من الإيجاز والبسط، والتلخيص والتطويل، ونرمقه في كلّ يسير على منهج المتكلمين، يستن بسننهم ويرسخ مبادئهم ويعلي من قدرهـم ويسير على هداهم.

والقضية بهذا تحتاج إلى دراسة وافية وتقييم منصف أمين، بل و"يجب – على حد قول أستاذ البلاغة د/ محمد أبو موسى في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه (التصوير البياني) ص11– أن يتفرغ لها البحث حتى يكشف حقائقها وطرائقها ونتائجها"، كما أنها – وبنفس القدر وبما ذكرناه للسعد وسقته له في مقدمة شرحه لمعتقد النسفي – بحاجة إلى مثل ذلك فيما يخص موضوع بحثنا، وذلك للوقوف على المنهج الذي اختطه السعد التفتازاني لنفسه وعالج على أساسه ما جاء من ذلك في نصوص القرآن والسنة، ولمعرفة ما إذا كان قد أصاب فيما ذهب إليه وارتضاه لنفسه من منهج، أم جانبه الصواب .. كما أن الأمر بحاجة إلى معرفة ما إذا كان هذا المنهج الذي سار التفتازاني على أساسه في نحو (المختصر على تلخيص المفتاح)، وشرحه المسمى بـ (شرح مختصر المعاني على تلخيص المفتاح)، و (المطول في شرح تلخيص المفتاح)، وغيرها مما أثرى به المكتبة البلاغية، غلب عليه ما غلب على سائر كتبه في المعتقد وما غلب على متأخري الأشاعرة من نزعة كلامية أم لا، وبحاجة كذلك إن كان الجواب بالإيجاب لمعرفة إلى أي مدى بلغ تأثره - فيما ذكرنا له من كتب - بمنهج المتكلمين، وتأثيره – إن وجد – فيمن بعده.

ومما يزيد من الحاجة الماسة لتناول قضية المجاز في الصفات لدى التفتازاني، تغافل الأستاذ الدكتور/ عبد العظيم المطعني – رحمه الله – في كتابه القيم (المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه)، عما ارتآه السعد وبنى عليه أساس معتقده، باستثناء صفحتين اثنتين أو تقلان قليلا [2] لم يناقش فيهما د/ المطعني من قريب ولا من بعيد، مداولات السعد ومناقشاته ومساجلاته لقضية إخراج ما حاشا صفات المعاني من الحقيقة إلى المجاز، على الرغم من تخصيص الأخير وإفراده بالبحث و التنقيب لهذه المسألة في العديد من كتاباته في شتى فنون المعرفة من

---

(1) شرح السعد على العقائد النسفية ص 5: 8.
(2) هما 1/ 414، 2/ 1138تناول د/ المطعني في الأولى منهما رأي السعد في خروج الاستفهام إلى المجاز، بينا تناول في الثانية تأثر السعد في منهجة في التجوز في الصفات بالإمام أبي حامد الغزالي.

منطق وعقيدة وبلاغة، وعلى الرغم من استقصاء الأول لكل من تناول هذه القضية من علماء البلاغة بدءاً من الإمام عبد القاهر ومروراً بالخطيب القزويني والسكاكي وانتهاءً بابن يعقوب المغربي والدسوقي وبهاء الدين السبكي[1].

وقد اقتضى شرح وتحليل هذه المسائل وذلك الجانب الخطير من التناول، أن يأتي هذا البحث في مقدمة، يتم من خلالها التعرف على دوافع الكتابة في موضوع هذا البحث والحديث عن تيك القضية العويصة، وأربعة مباحث تناول:

أولها: صرف السعد الصفات الخبرية والفعلية إلى المجاز مع انتفاء القرائن اللغوية، بل وتوافر القرائن الوضعية تلك ودلالتها على وجوب حملها على الحقيقة .. وتوضيح كيف أدى تجاهل السعد لهذه القرائن الوضعية، وصرفه – مع تضافرها – اليد عن الله إلى النعمة والقدرة، والاستواء إلى الاستيلاء، ومجيئه تعالى إلى مجيء أمره، والوجه في حقه تعالى إلى الوجود، والعين إلى البصر، إلى مخالفة ما أجمع عليه البلاغيون في صحة المجاز من اشتراط وجود القرينة المانعة، ولأن يخرق بهذا قواعد البلاغة وأصولها، بل ولأن يخالف مع كل ذا صريح القرآن وصحيح السنة، على الرغم من كونهما – حتى إن ساغ لنا أن نسمي قرائنهما قرائن شرعية[2] – مع القرائن الوضعية ، قرائن لغوية لفظية مانعة من إرادة المعنى المجازي وموجبة لحمل سائر صفات الله تعالى دون ما تفرقة، على حقيقتها وظاهر معناها؟!.

ثم جاء ثانيها: ليستفيض في ذكر القرائن العقلية والشرعية – كتاباً وسنة وإجماعاً – الدالة على وجوب حمل ما عدا صفات المعاني على ظاهرها، وليوضح إلى أي مدى كان تغييب السعد لهذه القرائن، وكيف أدى به كل ذلك أيضاً إلى مخالفة قواعد الشرع وأصوله فضلاً عن مخالفة قواعد البلاغة وأصولها.

وجاء المبحث الثالث: ليتحدث عن تأثر السعد في تجوزه لما خلا صفات المعاني بمن سبقه، وعن تأثيره بالتالي فيمن أتى بعده، وعن أثر تجوزه لآيات الصفات في الدرس البلاغي.

وتلا ذلك، المبحث الرابع الذي جاء ليفصح عن منشأ الخطأ فيما ذهب إليه السعد من تجوز في صفات الله سبحانه تعالى، وما استلزمه قوله بذلك من شنيع الأخطاء.

ثم أعقب كل هذا، فهارس للموضوعات والمراجع، سبقتها خاتمة لخصت ما وصل إليه هذا البحث، وخلصت إلى نتائج يرى الباحث وجوب وضعها في الحسبان وأخذها بعين الاعتبار لكل دارسي البلاغة العربية، حتى تظل روافد البلاغة مؤدية لما أنشئت لأجله، من الوقوف ما أمكن على دلائل الإعجاز في النظم القرآني بصفة خاصة والبيان العربي على وجه العموم .. والله سبحانه هو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

*******

---

(1) ينظر كتابه المجاز في اللغة والقرآن بين الجواز والمنع 1/ 296: 431.
(2) لما سنذكره بعد قليل من عدم تعارض قرائن الشرع مع أوضاع اللغة في هذا الباب – أعني باب الصفات – ولا حتى في غيره، ولعدم صحة القول بأن اليد لا تطلق في لغة العرب إلا على الجارحة، وبأن الاستواء لا يحمل لديهم إلا على معنى الاقتعاد .. وهكذا.

لسعد الدين التفتازاني تآليفه "التي تدل على عظيم قدرته ومزيد فطنته وذكائه، منها الشرحان الكبير والصغير على تلخيص المفتاح"[1]، ناهيك عن تآليفه في علم اللغة وفي النحو والصرف والتفسير والحديث والمنطق والكلام والفقه وأصوله، الأمر الذي لفت انتباه مؤرخ المغرب القاضي عبد الرحمن بن محمد الحضرمي المالكي المعروف بابن خلدون لأن يقول في مقدمة تاريخه: "وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هراة من بلاد خراسان إشتهر بسعد الدين التفتازاني، تشهد بأن له ملكة راسخة في علم الكلام، وأصول الفقه والبيان، وفي أثنائها ما يدل على أن له اطلاعاً على العلوم الحكمية وقدماً عالية في سائر الفنون"[2] .. وتمس الحاجة الشديدة – والأمر كذلك – للتعرف عن قرب، على صاحب هذه الشخصية الفذة التي بذت الأقران وطبقت شهرتها الخافقين، ولاسيما أن مادة هذا البحث تدور حول بعض مساجلاته ومناقشاته لقضية شغلت أذهان الكثيرين ولا زالت، علنا نصل من خلال ذلك كله إلى كلمة سواء تجمع الأمة ولا تشتتها، وتوحد صفوفها ولا تفرقها.

*نسب السعد ومولده ومذهبه:* السعد هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني .. هذا ما اتفقت عليه معظم كتب التراجم التي ترجمت للعلامة السعد، والقول بأن اسمه محمود على ما ذكر ابن حجر في أنباء الغمر غير صحيح، بدليل أن ابن حجر نفسه ذكره في ترجمة أخرى له في (الدرر الكامنة) بلفظ مسعود[3]، ويبدو أن ما جاء منه أولا كان تصحيفاً .. ويلقب العلامة التفتازاني بسعد الدين التفتازاني، نسبة إلى تفتازان القرية التي ولد بها وتقع بنواحي (نسا) من بلاد خراسان .. وعلى ما هـو الأرجح فقد ولد السعد في صفر سنة 722 هـ.

---

(1) تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالهـا للمراغي ص 151، 152.
(2) السابق ص 153.
(3) ينظر أنباء الغمر 1/ 389 والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر 5/ 100.



Modifié avec WPS Office

ذكر ذلك البغدادي في هدية العارفين والشوكاني في البدر الطالع واللكنوي في الفوائد البهية وجورجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية1 وغيرهم .. وقد اختلف في المذهب الذي كان عليه السعد فمن قائل بأنه كان حنفي المذهب ومن قائل إنه كان شافعياً، وإنما نتج هذا الخلاف عن التصانيف التي قام السعد بتأليفها في فتاوى ومسائل الفقه، وربما كان في إشارة الكفوي من أن "التفتازني كان من كبار علماء الشافعية، ومع ذلك له آثار جليلة في أصول الحنفية"2، ما يحسم هذا الأمر.

*مكانته العلمية وشيوخه وتلامذته:* جاء في معظم الكتب التي ترجمت للتفتازاني وصف السعد بالإمام العلامة، وتشهد بنبوغه وبراعته في النحو و التصريف والمعاني والبيان والفقه والتفسير والأصول والمنطق وغيرها، وبأنه بز أقرانه في الفنون واشتهر بذكائه وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه وانتهت إليه معرفة العلوم بالمشرق .. وفي إشادة بجهوده يذكر ابن حجر في كتابه الدرر الكامنة أنه العلامة الكبير صاحب التصانيف المشهورة التي تنافس الأئمة في تحصيلها والاعتناء بها، وأن علوم البلاغة و المعقول قد انتهت إليه لا بالمشرق فحسب، وإنما بسائر الأمصار إذ لم يكن له نظير في معرفة هـذه العلوم.

ويقول صاحب روضات الجنات عن التفتازاني: إنه "كان من أعاظم علماء العربية وأفاضل محققيهم المتبحرين، ومصنفاته الجمة تدل على عظم موقعه وجودة فهمه ووفور علمه ومتانة رأيه واستقامة سليقته وكثرة إحاطته وحسن تصرفه وتمامية فضله وكونه علامة من العلماء ومحققاً في علوم شتى، مع أن الجامعية والتحقيق قلما يجتمعان في رجل واحد"3 .. ويصفه طاشكبري زاده ب- "أنه إمام الدنيا الذي أشرقت الأرض بنور علومه وتصنيفاته وتأليفاته"، بل ويعده عالماً حكيماً كابن سينا والفخر الرازي ومن نحا نحوهما4.

وعن فضله يقول الشوكاني: "أخذ التفتازاني عن أكابر أهل العلم في عصره وفاق في كثير من العلوم، ورحل إليه الطلبة وشرع في التصنيف وعمره ست عشرة سنة، وقد تفرد بعلومه في القرن الثامن ولم يكن في أهله نظير فيها، وله في الحظ والشهرة والصيت في أهل عصره فمن بعدهم ما لا يلحق به غيره فيه، ومصنفاته قد طارت في حياته إلى جميع البلدان وتنافس الناس في تحصيلها"5، ويقول ملا زادة بعدها: إنه كان "أستاذ العلماء المتأخرين وسيد الفضلاء المتقدمين .. معدل ميزان المعقول و المنقول ومفتح أغصان الفروع والأصول"، وفي دائرة المعارف الإسلامية5/ 339: "هو حجة مشهور في البلاغة والمنطق وما وراء الطبيعة وغيرها من العلوم".

ويقول صاحب كتاب أعلام الأخيار طاشكبري زادة: "كان التفتازاني من كبار علماء الشافعية، ومع ذلك له آثار جليلة في أصول الحنفية، وكان من محاسن الزمان لم تر العيون مثله في الأعلام والأعيان، وهو الأستاذ على الإ طلاق والمشار إليه بلا إشفاق والمشهور في ظهور الآفاق المذكور في بطون الأوراق، اشتهرت تصانيفه في الأرض .. حتى أن السيد الشريف في مبادي

---

(1) كشف الظنون2/ 429والبدر الطالع2/ 303والفوائد البهية ص 50وتاريخ آداب اللغة 3/ 251.
(2) انظر الفوائد البهية ص 49.
(3) روضات الجنات للخوانساري ص 308.
(4) مفتاح السعادة لطاشكبري 1/ 191وينظر 1/ 318 : 320.
(5) البدر الطالع للإمام الشوكاني 2/ 303.



Modifié avec WPS Office

التأليف وأثناء التصنيف كان يغوص في بحار تحقيقه وتحريره، ويلتقط الدرر من تدقيقه وتسطيره ويعترف برفعة شأنه وجلال قدره وعلو مقامه"

.. ويصف ابن تغري بردي السعد بأنه فريد عصره ووحيد دهره، وأنه برع في المعقول وساد على أقرانه وشارك في المنقول وفي أنواع من العلوم، وتصدى للإقراء والتدريس والتصنيف، وانتفع به وبمصنفاته الخاص و العام1.

هكذا أجمع المؤرخون وأهل العلم على فضل العلامة التفتازاني ونبوغه وتفوقه وعلو مكانته العلمية ورسوخ قدمه في سائر العلوم العقلية والنقلية، وإنما جاء اعترافهم له بتلك المكانة العظيمة لما له من حظ عظيم ونصيب وأفر من العلوم البلاغية واللغوية والمنطقية وغيرها، ولما خلفه من تراث شهد بأهميته القاصي والداني، وعكف على تحصيله العالم والمتعلم.

*ومن شيوخ السعد* الذين كان لهم عليه فضل وأثر كبيران في وصوله إلى هذه المكانة وجاء ذكرهم في كثير من كتب التراجم، القاضي العلامة عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي المشهور بالعضد والمتوفى سنة 756 هـ، وقيل سنة 753، ومن تصانيفه شرح مختصر ابن الحاجب والمدخل في علم المعاني والبيان والبديع وكتاب المواقف وغير ذلك .. والفقيه قطب الدين محمد بن محمد الرازي الشافعي المتكلم الشهير بالقطب التحتاني ت 766 هـ، وكان من المشتغلين بالعلوم العقلية والشرعية، وله من هذه الأخيرة حاشية على الكشاف.

ومن شيوخه أيضاً القاضي ضياء الدين القرمي، وهو عبد الله بن محمد بن عثمان القزويني العفيفي الشافعي المتوفى سنة 780 هـ، ذكرت المصادر التي ترجمت له أنه تقدم في العلم حتى أن السعد قرأ عليه وأخذ عنه على الرغم من أنهما كانا متعاصرين وأخذ كلاهما عن العضد .. والفقيه الشافعي نسيم الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد بن مسعود النيسابوري، الذي برع في العربية وشارك في الفقه وغيره وتوفي سنة 801 هـ .. والعلامة أحمد بن عبد الوهاب القوصي، الذي تنقل من القاهرة إلى الشام إلى العراق، وأقام بتبريز وأصبهان ويزد وشيراز التي ظل بها حتى وافاه أجله سنة 803 هـ .. والفقيه الحنفي بهاء الدين السمرقندي، ذكر ذلك ابن تغري بردي في المنهل الصافي.

*ومن تلامذته* الذين رحلوا إليه لطلب العلم وذيع صيتهم: جلال الدين يوسف بن ركن الدين الأوبهي، كان من مقدمي علماء خراسان والعراق وما وراء النهر، وكان وحيد دهره في علم العربية وبخاصة في حل معضلات الكشاف والمفتاح، كما كان يضرب به المثل في قوة القريحة، أجازه السعد من بين تلامذته بتغيير مصنفاته وبإصلاح ما يتفق على أنه من سهو البنان أو البيان بعد التأمل والاحتياط والمراجعة والمطالعة الوافرة وتوفي سنة 792 هـ .. وحسام الدين الحسن بن علي بن محمد الأبيوردي الشافعي الخطيب نزيل مكة والمتوفى سنة 816 هـ، لزم السعد وبرع في المعقولات ورحل في طلب العلم وتعليمه إلى بغداد وخراسان وقزوين وأصبهان وبخارى واليمن، ومن تصانيفه (ربيع الجنان في المعاني والبيان)، وغيره.

ومنهم برهان الدين حيدر بن محمود الشيرازي ثم الرومي، كان علامة بـ المعاني والبيان والعربية، أخذ عن السعد وشرح الإيضاح للقزويني شرحاً ممزوجاً، وقدم الروم وأقرأ وأفتى على مذهب أبي حنيفة وتوفي بعد سنة

---

(1) ينظر المنهل الصافي لابن تغري بردي 3/ 356.



Modifié avec WPS Office

820 هـ .. وعلاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي، كان فقيهاً بارعاً في علوم شتى، أخذ عن السعد والسيد الشريف وحضر أبحاثهما بحضرة تيمور وغيره، فكان يحفظ تلك الأسئلة والأجوبة ويتقنها، قدم مصر في عهد الملك الأشرف برسباي فأكرم وفادته وولاه مشيخة الصوفية – بمدرسته التي أنشأها – وتدريسها وتوفي سنة 841.

ومن تلامذة السعد النابهين العلامة علاء الدين البخاري محمد بن محمد العجمي الحنفي، نشأ في بخارى فتفقه بأبيه وعمه وأخذ الأدبيات والعقليات عن السعد وغيره ورحل إلى الأقطار واجتهد في الأخذ عن العلماء حتى برع في المعقول والمنقول وصار إمام عصره، وتوجه بعد إلى الهند وعظم أمره عند ملوكها لما شاهدوه من غزير علمه وزهده وورعه، ثم قدم مكة فأقام بها مدة دخل بعدها مصر فتصدر للإقراء بها، وأخذ عنه الطلبة وانتفعوا به علماً وجاهاً ومالاً ً ثم توجه إلى الشام وتوفي بها سنة 841 هـ .. وحيدر بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن الرومي الأصل العجمي الحنفي الرفاعي نزيل القاهرة والمتوفى سنة 854 هـ، كان يعرف بشيخ التاج والسبع وجوه، ولد بشيراز ووفد على الملوك والعلماء واجتمع بالسعد والسيد الشريف وغيرهما، وقدم القاهرة وصار يتردد على السلطان برسباي ويقعد بمجلسه، وكان حافظاً لكثير من الشعر فصيحاً باللغتين التركية والعجمية.

ومنهم الإمام العلامة علاء الدين علي بن محمد القوجحصاري، ارتحل إلى بلاد العجم وقرأ على السعد والشريف الجرجاني ثم أتى بلاد الروم وفوض إليه التدريس في بعض المدارس، وكان له مهارة تامة في علوم العربية أمكنته من أن يصنف حاشية على شرح المفتاح للسعد، وأخرى على أوائل شرح الكشاف للسعد أيضاً.. إلى غير هؤلاء النابغين من نحو محمد بن عطاء الله بن محمد ومحمد بن فضل الله الكريمي وميرك الصيرامي الذي صنف حاشية على المطول للتفتازاني كما ذكره صاحب كشف الظنون، ولطف الله السمرقندي ويوسف الجمال الحلاج الهروي الشافعي وشهاب الدين محمد وشمس الدين الفنري وجبريل بن صالح الأثير البغدادي وسعد الدين لر ومحمود السرائي وق-ره داود وفتح الله بن عبد الله الشرواني الرومي الحنفي الذي قام بشرح كتاب إرشاد الهادي للعلامة السعد.

<u>*تنقلاته وآثاره العلمية:*</u> أستطيع القول بأن السعد عاش حياته قلقاً كثير الأسفار لا يستقر على حال، وقد كشف عن هذا في إجمال، صاحب تاريخ بخارى حين قال:"عاش التفتازاني بهراة وجام وسرخس وسمرقند وغجدوان وتركستان وخوارزم"1، وتحكي عنه سائر كتب التراجم ما كان منه في كل هذه البلدان من صولات وجولات في مجال التأليف والتصنيف.

<u>*ففي مجال البلاغة*</u> – على ما أجمعت كتب التراجم – كان للسعد مؤلفات بلاغية ثلاثة، أولها: (المطول على التلخيص)، وهذا هو الاسم الغالب على شرحه الكبير على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني، ويطلق عليه أيضاً (الشرح المطول)، أو (شرح التلخيص المطول)، وقد شرع فيه السعد – حسب ما أفادته كتب التراجم وما جاء في المطول نفسه ص 482– يوم الاثنين الثاني من رمضان سنة 742 هـ بجرجانية خوارزم، وأتمه يوم الأربعاء الحادي عشر من صفر سنة 748بمحروسة هراة .. ثانيها: المختصر على التلخيص، ويطلق عليه أيضاً (مختصر المعاني) أو (مختصر شرح تلخيص المفتاح) أو (اختصار شرح تلخيص المفتاح) أو (الشرح المختصر)، وقد فرغ

(1) تاريخ بخارى ص 256.

منه على الأرجح سنة 756 هـ بغجدوان .. ثالثها: شرح القسم الثالث من المفتاح، وهو من المؤلفات التي كتبها التفتازاني في أواخر عهده بالتأليف، حيث أتمه في سمرقند في شوال سنة 789 هـ كما هو الراجح لدى جل أصحاب التراجم.

*وللسعد في مجال التفسير والحديث:* حاشية على الكشاف، توفي – عليه من الله شآبيب الرحمة والرضوان – قبل إتمامها، وله من غير هذا تفسير أسماه (كشف الأسرار وعدة الأبرار)، ذكره صاحب كشف الظنون وصاحب هدية العارفين ودائرة المعارف الإسلامية وكان باللغة الفارسية .. كما كان له في الحديث كتاب في (شرح الأربعين النووية).

*وفي مجال النحو والصرف وعلوم اللغة:* كان للسعد في الأول منها كتابه (إرشاد الهادي)، الذي أتمه بخوارزم سنة 774هـ، ونقل طاشكبري زاده عن فتح الله الشرواني أن فراغ السعد من الإرشاد كان على الأرجح سنة 778 هـ وذكر ذلك أيضاً صاحب كشف الظنون، وكتابه (التركيب الجليل) و(الإصباح في شرح ديباجة المصباح)، وقد ذكر هذين الكتابين ضمن مصنفات السعد: البغدادي في هدية العارفين الملحق بـ (كشف الظنون) للحاجي خليفة .. كما أن له في الصرف (شرح تصريف الزنجاني)، جعله على مختصر العلامة عز الدين بن عبد الوهاب الزنجاني في فن الصرف، وهو أول كتاب ألفه السعد وقد أتمه سنة 738 هـ، وكان عمره حينذاك ست عشرة سنة كما في كثير من كتب التراجم، وأفاد السعد نفسه ذلك في خاتمة كتابه المطول، كما كان للسعد في الصرف من غير ما ذكر كتابه (قوانين الصرف) وقد ذكره البغدادي في هدية العارفين .. ومن تآليفه في فقه اللغة كتاب (النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ)، وهو شرح للكلم النوابغ للزمخشري، ومنها ترجمة نثرية باللغة التركية لديوان سعدى المعروف بالبستان، فرغ منها عام 755 هـ.

*وفي مجال الفقه وأصوله:* شرع السعد في تأليف كتابه (مفتاح الفقه)، وهو كتاب في فروع الفقه الشافعي بسرخس سنة 782 هـ وقيل غير ذلك، واختصار شرح تلخيص الجامع الكبير، وهو موجز – لم يتمه – لشرح مسعود بن محمد الغجدواني على مختصر الخلاطي لرسالة الشيباني في فروع الفقه الشافعي المعروفة بالجامع الكبير، وقد شرع السعد في تأليفه بسرخس سنة 785 هـ على ما هو الراجح، والفتاوى الحنفية الذي شرع السعد في تأليفه بهراة في التاسع من ذي القعدة سنة 759 هـ وقيل غير ذلك .. وألف السعد في أصول الفقه (التلويح في كشف حقائق التنقيح) وهو حاشية على توضيح التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، وقد أتمه في ذي القعدة سنة 758هـ بتركستان، وحاشية شرح مختصر الأصول وهو شرح على شرح عضد الدين الإيجي لمختصر المنتهى لابن الحاجب، وأتمه في خوارزم في ذي الحجة سنة 770 هـ.

*أما في المنطق وعلم الكلام:* فللسعد شرح الرسالة الشمسية وهو شرح لرسالة الكاتبي (نجم الدين علي بن عمر القزويني) في المنطق، أتمه في جام في جمادى الآخرة سنة 752 هـ على الأرجح، و(تهذيب المنطق والكلام) وهي رسالة في المنطق أيضاً أتمها بظاهر سمرقند في رجب سنة 789 وقيل غير ذلك .. وله في علم الكلام (تهذيب المنطق والكلام) وهو الكتاب السابق، و(مقاصد الطالبين في علم الكلام)، وهو موجز أتمه وشرع في شرحه بسمرقند في ذي القعدة سنة 784 وقيل سنة 774 هـ، وله كذلك كتاب (شرح العقائد النسفية) وهو شرح لموجز عمر بن محمد النسفي في

العقائد، أتمه في خوارزم في شعبان سنة 768 هـ وقيل سنة 748، و(رد على زندقة ابن عربي في مؤلفه فصوص الحكم) .. هذا وللعلامة التفتازاني كتب كثيرة أخرى لم تذكرها كتب التراجم، وفي تاريخ بخاري لأرمنيوس فامبري ما نصه: "لقد كان التفتازاني نابغة في علم الأصول والفقه والنحو و التفسير علي السواء، ويقال: إن مؤلفاته وأبحاثه التي كتبها تزيد في عددها على سنوات عمره بكثير"، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله واسع عليم.

*وفاته:* وتوفي سعد الدين التفتازاني بعد حياة حافلة بالتنقل في طلب العلم تعليماً وتعلماً، ولعله قد وضح من خلال الترجمة له مدى تأثره بمدرسة المتكلمين من متأخري الأشاعرة بل ومدى تأثره بالمدرسة العقلانية التي تزعمتها فرقة المعتزلة، ولا يبعد أن يكون لذلك كله تأثيره الشديد والمباشر في موقفه الذي تبناه في جل كتبه والمبني على صرف ما عدا صفات المعاني عن ظاهر معناها إلى المجاز .. هذا وقد اختلف أهل العلم في تاريخ وفاته فذكرت دائرة المعارف الإسلامية أن وفاته كانت في سنة 787 هـ، و التحقيق أن هذه التاريخ لا يتفق وتواريخ بعض مؤلفاته التي ألفها بعده .. وحسب ما ذكره ابن حجر في الدرر الكامنة والسيوطي في بغية الوعاة وابن العماد في شذرات الذهب وغيرهم كانت وفاته بسمرقند في المحرم من السنة 791.

والأرجح أن وفاته كانت في شهر المحرم من سنة 792 على ما ذكر الكفوي والبغدادي والشوكاني في البدر الطالع، وعلى ما ذكر أيضاً طاشكبري زادة حيث نقل عن فتح الله الشرواني تلميذ السعد في أوائل شرحه لكتاب ا لإرشاد أنه زار مرقده فوجد مكتوباً عليه: توفي يوم الاثنين الثاني و العشرين من المحرم سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة بسمرقند ونقل إلى سرخس ودفن بها يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى بهذه السنة .. تغمد الله سعد الدين بواسع الرحمة والمغفرة بقدر ما قدم للإسلام والمسلمين، وأسكنه فسيح جناته إنه على ما يشاء قدير وهو سبحانه نعم المولى ونعم النصير.

# المبحث الأول

# صرف السعد الصفات الخبرية والفعلية إلى المجاز مع انتفاء القرائن اللغوية بل ودلالتها



Modifié avec WPS Office

# على نقيض ذلك

## *وقوع السعد في القول بالمجاز في الصفات وإخراجه إياها عن ظاهر معناها على الرغم من انتفاء القرائن اللغوية (الوضعية)*

لاقت قضية وقوع المجاز في محكم التنزيل بصفة عامة ووقوعه في صفات الله – تعالى – خاصة، لغطاً كثيراً طوال الحقب الماضية حتى ما خ لا مكان من دولة الإسلام على مدى العصور والأزمان، من الحديث عنها وإثارتها .. وعلى الرغم من بيان وجه الصواب في هذه القضية التي حسبوها شائكة كلما أثيرت، وأنه ينحصر في وجوب إثباتها على النحو اللا ئق برب العزة سبحانه على الحقيقة لا المجاز على ما قضت به أدلة العقل و النقل وانعقد عليه إجماع الأمة، إلا أنها – وإلى يوم الناس هذا – لا تزال تستحوذ على فكر الكثير من البلاغيين وينشغل بالحـديث عنها العديد من الباحثين والمعنيين بتلقي العلوم الشرعية، وما تفتأ كذلك تثار بشكل أو بآخر ويدور حولها ذات اللغط ونفس الشغب الذي أحدثتـه من قبل.

وقد كتب الدكتور علي العماري رسالة موجزة سماها (الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم) ناقش فيها حجج المنكرين للمجاز، وأفرغها مما تنهض به، وأكد "أنه من الممكن أن نعتقد مذهب السلف في الأسماء والصفات – وهو مذهب قويم سليم – دون أن ننكر المجاز، وأن كثيراً من المثبتين للمجاز يدينون بمذهب السلف في إثبات الأسماء والصفات" .. "ولم يؤَثر – والكلام هنا للدكتور أبي موسى – إثبات المجاز شيئاً من عقيدتهم، وهذه الرسالة الموجزة – يقول الدكتور أبو موسى – جديرة بأن تكون جزءاً مهماً في تراث هذه القضية"[1] .. وكان الأستاذ الدكتور عبد العظيم المطعني – تغمده

([1]) ينظر التصوير البياني د/ أبي موسى ط2 ص 11 والحقيقة والمجاز في القرآن للدكتور العماري ص 61.



Modifier avec WPS Office

الله بواسع رحمته وأسكنه فسيح جناته – قد تتبع في رحلة شاقة، آراء اللغويين والنحاة والأدباء والنقاد والإعجازيين والبلاغيين والمفسرين و المحدثين، وأفاض في كل ما ديجه جميع أولئك من آراء واستدلالات حول هذه القضية الشديدة الحساسية، وأشار إلى أن منشأ الخلاف "هو البحث في أسماء الله وصفاته، فقد وردت في القرآن الكريم نصوص يوهم ظاهرها المشابهة بالحوادث، مثل إثبات اليد لله سبحانه والوجه والعين والمعية و القرب، والمجيء والاستواء، وفي الحديث الشريف وردت نسبة القدم والإصبع والصورة والنزول والضحك والكف لله تعالى، مع أن في القرآن نصاً عاصماً من اعتقاد التشبيه والتجسيم وأية مماثلة، وهو قوله تعالى: (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11)"[1].

في إشـارة منه إلى وجوب إثبات ما أثبته الله لنفسه وصح عن الرسول إثباته له سبحانه، لكون الكلام عن الصفات فرع عن الكلام عن الذات، فكما لا مثل لـه في ذاته لا مثل له في صفاته، وانتهى – رحمه الله – إلى القول بأن المجاز في القرآن "موجود، ولكن يحظر إعماله إذا أدى إلى محظور، وهو التعطيل الذي يلهج به منكرو المجاز كثيراً، وهذا تقييد للمجاز وليس إبطالا ً له جملة وتفصيلا ً"[2].

كما أنصف صاحب كتاب (البيان عند الشهاب الخفاجي) وأعجبني كلامه كثيراً حين جمع شتات هذه القضية الخطيرة ولخصها في قوله: "من العلماء من يولع في ذلك بالمجاز ويغالي في ذلك لدرجة تجعله يقول إن اللغة كلها مجاز كابن جني، ومنهم من يتشدد حتى يصل إلى القول بنفي المجاز كلية من اللغة فضلا ً عن وقوعه في كتاب الله عز وجل كابن تيمية[3]، ومنهم من يرى أن اللغة مشتملة على المجاز بكل صوره، لكنه يرى أن المجاز غير واقع في كتاب الله تعالى تنزيهاً له عن الطعن فيه بوقوع الكذب أولا ً، وبنسبة العجز لله سبحانه وتعالى عن التعبير بالحقيقة ثانياً" .. ثم خلص فضيلته أيضاً من ذلك إلى القول بأن "من العلماء المعتدلين من يذهب إلى أن المجاز واقع في القرآن الكريم، إلا أنه يجب تنزيه صفات الله – سبحانه وتعالى – وكل ما أخبر به عن نفسه، عن القول بـوقوع المجاز فيه، لأن الله تعالى ليس كمثله شيء"[4].

ولقد مال السعد عن نهج أولئك الذين ذكروا مؤخراً حين كشف عن حقيقة معتقده في الصفات وخلص في العديد من كتاباته المستفيضة سواء في علوم البلاغة أم في علوم المنطق والاعتقاد، إلى القول بصرف كل ما عدا ما أطلق عليه علماء الكلام (صفات المعاني) – وهي المتمثلة في (القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام) – عن الحقيقة إلى المجاز، ونص بصريح العبارة على ذلك في قوله: "ومثل الاستواء واليد والوجه و العين مجازات وتمثيلات"[5]، يقول شارحه الشيخ السنندجي في كتابه تقريب المرام: "[و] ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله على معناه الحقيقي [مثل ا لاستواء] في قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى .. طه/ 5)، [واليد] في قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم.. الفتح/ 10)، [والوجه] في قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك.. الرحمن/ 27)، [والعين] في قوله تعالى: (ولتصنع

---

(1) المجاز في اللغة والقرآن، المقدمة ص ز.
(2) السابق2/ 932.
(3) سيأتي بيان أن شيخ الإسلام يقول بالمجاز وينفيه فقط عن أن يكون في صفات الخالق سبحانه وقد نحا ابن القيم في ذلك منحاه، وأن القول بنفيهما له كذا على إطلاقه، فيه نظر.
(4) البيان عند الشهاب الخفاجي أ.د/ فريد النكلاوي 2/ 7.
(5) تهذيب الكلام للسعد ص 190.

علي عيني.. طه/ 39) فهي [مجـازات وتمثيلات] أي تصويرات للمعاني العقليـة بإبرازها في الصور الحسية،فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة اللّه تعالى، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الذات لأنه الباقي، والعين عن البصر"[1].

ولا أود القول أن السعد التفتازاني قد خرج حين قال ما قال، عن حد الإ عتدال الوارد ذكره في عبارة صاحب (البيان عند الخفاجي) التي سبق أن سقتها له آنفاً، أو جنح إلى حد الإنكار والتعطيل الوارد ذكرهما في عبارة د/ المطعني من قبل، فشأن أهل الحق دائماً التماس الأعذار لأهل الاجتهاد ولو لم يكونوا مصيبين فيما اجتهدوا فيه، ومن يدري فلعل قول السعد – فيما سبق أن ذكرته له – من أن الصفات هي من قبيل المجازات والتمثيلات، قد راج عليه مثلما راج على كثيرين ممن قصدوا الحق قديماً وحديثاً فأخطئوه، بل وراحوا يعتقدون أن ما جنحوا إليه هو الصواب الذي انتهجه سلف الأمة وأهل السنة؟؟ .. وإنما المقصد من وراء التوسع في هذه المسألة استظهار الحق وبيان أن ما قيل في هذا الصدد بينه وبين ما انتهجه أهل البصيرة وأصحاب القرون الفاضلة من صحابة النبي وتابعيهم بإحسان، بُعد المشرقين ، وما ذلك إلا لمخالفته أوضاع اللغة وقواعد البلاغة وأصولها هذا من ناحية، ومخالفته إجماع الأمة وأدلة العقل والنقل وذلك من ناحية ثانية.

## *مخالفة السعد في تجوزه لما عدا صفات المعاني لما أجمع عليه البلاغيون في صحة المجاز من اشتراط وجود القرينة المانعة*

أولا ً: خرق السعد لقواعد البلاغة في صرفه اليد عن اللّه إلى النعمة والقدرة، لانتفاء القرائن اللغوية، بل ولدلالتها على نقيض ذلك:

ذلك أن الأصل في الكلام – وهذا ما يجب الانتباه إليه – أن يحمل على حقيقته فلا يُخرج به عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند تعذر الحمل على الحقيقة، كما أن الأصل في الكلام كذلك حمله على الظاهر فلا يحمل على خلاف الظاهر إلا بقرينة لغوية أو عقلية أو عرفية أو شرعية أو حالية، وابتناءً على ذلك فادعاء المجاز في أي لفظ كان، يستلزم إقامة القرينة المانعة و الدليل الصارف له عن الحقيقة، إذ القائل بها – أعني الحقيقة – معه الأصل والظاهر، ومخالفه مخالف لهما جميعاً .. والملاحظ أن السعد وهو العارف بمرام الكلام ومقاصده، قد فاته ذلك حين قرر أن "مثل الاستواء واليد و الوجه والعين مجازات وتمثيلات"[2]، وكذا حين حجّر واسعاً وجعل اليد موضوعة - وفقط - للجارحة، وذلك إبان قوله عن المجاز المرسل:

"هو ما كانت العلاقة غير المشابهة كاليد الموضوعة – كذا على حد قوله – للجارحة المخصوصة، إذا استعملت في النعمة، لكونها بمنزلة العلة الفاعلة للنعمة، لأن النعمة منها تصدر وتتصل إلى المقصود بها، وكاليد في القدرة لأن أكثر ما يظهر سلطان القدرة يكون في اليد، وبها تكون الأفعال الدالة على

---

(1) تقريب المرام للشيخ عبد القادر السنندجي في شرح تهـذيب الكلام للسعد التفتـازاني ص 190.
(2) تقريب المرام للسنندجي في شرح تهذيب الكلام للسعد ص 190.



Modifié avec WPS Office

القدرة من البطش والضرب والقطع والأخذ وغير ذلك"1، كذا بوضع العلة لا ستخدام اليد في النعمة والقدرة موضع القرينة، وبالجزم بما يفيد تواضع العرب في لغتهم وفي اصطلاح التخاطب على قصر استخدام اليد حقيقة على اليد الجارحة دون سواها، وبما يفيد اعتبار ذلك هو الأصل في الا ستعمال، وسحب ذلك – من ثم – على صفة اليد التي هي ثابتة لله بموجب ما جاء في كتابه وسنة رسوله ﷺ، بل وتصريح التفتازاني – وهذا هو الأ نكى – بأن مثل الاستواء واليد في حقه تعالى مجاز وتمثيل .. وفي كلامه وما قرره بهذا الصدد، نظر .. ولا يستقيم بحال من الأحوال.

ذلك أنه من غير الصحيح القول بـ "أن هذه الألفاظ – يعني من نحو (اليد) التي تعني الجارحة، و(الاستواء) الذي يعني الاقتعاد، وهكذا – وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسية ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها، وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلوماً أو مجهولاً ً،فإنها قد استعملت في غير معناها، ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها، بل تكون مؤولة"، بما يعني "أن الألفاظ إذا لم تكن مشتركة فلا تستعمل في حقائقها مرتين، وإنما تقع الحقيقة في موضع استعمالها الأولٍ فإذا خرجت عنه كانت مجازاً وإن لم يصرح فيها باسم المجاز، كاليد مثلا تستعمل حقيقة في العضو المعروف فإذا استعملت مرة أخرى في يد غير معروفة صارت مجازاً لخروجها عن موضع الحقيقة التي وضعت من أجلها"، وهو ما استند إليه القائلون بالمجاز ومنهم بالطبع السعد على ما هو المفاد من كلامه السالف الذكر2.

إذ يعكر على ما سبق أن "هذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولا لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعي أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا، ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات .. وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله – والكلام لابن تيمية – قبل أبي هاشم الجبائي .. و المقصود هنا أنه لا يمكن أحداً ينقل عن العرب بل ولا عن أمة من الأمم، أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عدوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً يتقدم ذلك فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس، ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم لم يكن استعمال"3.

كما يعكر عليه – حتى على قول من جعل مفردات الألفاظ في اللغات اصطلاحية – ليس انعدام القرائن الدالة على صرف اليد في حق الله عن الحقيقية إلى المجاز فحسب، بل دلالة القرائن على استعمال اليد في حقه تعالى على الحقيقة لا على المجاز، يشير إلى ذلك "اطراد لفظها في موارد الا ستعمال وتنوع ذلك وتصريف استعماله الذي يمنع المجاز، ألا ترى إلى قوله تعالى: (خلقت بيدي.. ص/ 75)، وقوله: (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون.. الزمر/ 67)، فلو كان لفظ اليد مجازاً في القدرة والنعمة، لم يست

---

(1) شرح مختصر المعاني على تلخيص المفتاح للسعد ص 265وينظر لمعرفة مدى تأثر السعد في ذلك بعبد القاهر وبالسكاكي الاسرار ص 395ومفتاح العلوم ص 172، 173.

(2) وكذا من قال بقوله مما ينظر في شأنه المجاز للمطعني 2/ 693 وابن تيمية لأبي زهرة ص 277.

(3) الإيمان لابن تيمية 86 ومجموع الفتاوى له7/ 90، 91وينظر (المجاز). د/ المطعني2/ 716.

ـعمل منه لفظ (يمين الرحمن)، و(كلتا يديه يمين) الوارد في الحديث[1]، فلا يقال في هذا: (يد النعمة والقدرة).

وكذا قوله عليه السلام: (يقبض الله سماواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهزهن ثم يقول أنا الملك)[2]، فهنا هز وقبض وذكر يدين، ولما أخبرهم رسول الله ﷺ جعل يقبض يديه ويبسطهما تحقيقاً للصفة لا تشبيهاً لها، كما قرأ (وكان الله سميعاً بصيراً.. النساء/ 134) ووضع يديه على عينيه وأذنيه تحقيقاً لصفة السمع والبصر، وأنهما حقيقة لا مجاز .. وقوله: (لما خلق الله آدم قبض بيديه قبضتين وقال: اختر، فقال: اخترت يمين ربي وكلتا يديه يمين، ففتحها فإذا فيها أهل اليمين من ذريته)[3].

وأضعاف أضعاف ذلك من النصوص الصحيحة الصريحة في ثبوت هذه الصفة، كقوله في الحديث الصحيح: (إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها)[4]، وقوله في الحديث المتفق على صحته: (من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا الطيب، تقبلها بيمينه)[5]، وقوله: (أن السموات السبع في الكرسي كحلقة ملقاة في أرض فلاة،والكرسي في العرش كحلقة ملقاة في أرض فلاة،والعرش لا يقدر قدره إلا الله،وهو سبحانه فوق عرشه يعلم ويرى ما عباده عليه)[6]، وقوله في الحديث الذي رواه أحمد في مسنده من طريق أبي رزين: (فيأخذ ربك غرفة من الماء فينضح بها قبلكم فلا يخطئ وجه أحدكم)، يعني في الموقف.

فهل يمكن أن يكون هذا من أوله إلى آخره وأضعافه وأضعاف أضعافه مما سيأتي ذكر بعضه في القرائن الشرعية، مجازاً لا حقيقة، وليس معه قرينة واحدة تبطل الحقيقة وتبين المجاز"[7]؟!.

ثم إنه وباقتران لفظ الطي والقبض والإمساك باليد يصير المجموع حقيقة، هذا في الفعل وهذا في الصفة، بخلاف اليد المجازية فإنها إذا أريدت لم تقترن بها ما يدل على اليد حقيقية بل ما يدل على المجاز كقولهم: له عندي يد، وأنا تحت يدهم ونحو ذلك، وأما إذا قيل: (قبض بيده وأمسك بيده)، أو (قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا) و(جلس عن يمينه)، أو (كتب كذا وعمله بيمينه أو بيديه)، فهذا لا يكون إلا حقيقة.

وإنما أوتي السعد وجميع القائلين بقوله من قبل ومن بعد، من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقدرة في بعض المواضع، فظنوا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك – حتى وإن قامت القرائن على خلافه – فوهموا وأوهموا، وإلا فهب أن هذا يصلح في قوله: (لولا يد لك لم أجزك بها)، أفيصلح في قوله جلت قدرته: (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينه.. العنكبوت 48)، وفي قول عبد الله بن عمر: (إن الله لم يباشر بيده أو لم يخلق بيده إلا ثلاثاً: خلق آدم بيده، وغرس جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده)، أو يصح في عقل أو نقل أو فطرة أو ملة أو شريعة أو منطق أن يكون معنى الآية: (وما كنت تتلو من كتاب ولا تخطه بنعمتك أو

---

(1) الحديث سبق تخريجه فيما مضى.
(2) سبق تخريجه.
(3) سبق تخريجه.
(4) أخرجه مسلم 2759 وأحمد 4/ 395، 404.
(5) سبق تخريجه.
(6) سبق تخريجه.
(7) ينظر مختصرالصواعق المسمى بـ(استعجال الصواعق المرسلة على الجهمية)للموصلي401وما بعدها.

بقدرتك)، أو أن يصح أن يقال أن المراد من الأثر: لم يخلق بقدرته أو بنعمته إلا ثلاثاً؟![1].

ثم إن إطلاق اليد في الحقيقة على الجارحة، والمَسُوغ صرفها عن ظاهرها إلى المجاز – على ما تقتضيه أوضاع العربية وما جرى عليه أربابها الأقحاح – "لا يستعمل إلا مفرداً أو مجموعاً، كقولك: (له عندي يد يجزيه الله بها)، (وله عندي أياد)، وأما إذا كان بلفظ التثنيـة فلم يعرف استعمالـه قط إلا في اليد الحقيقية، إذ ليس من المعهود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية، بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة، كقوله تعالى: (ان القوة لله جميعاً..البقرة/ 165)، وكقوله: (وإن تعدوا نعمة اله لا تحصوها.. النحل/ 18)، وقد يجمع النعم كقوله: (وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنه.. لقمان/ 20)، وأما أن يقول: (خلقتك بقدرتين أو بنعمتين)، فهذا لم يقع في كلامه تعالى ولا في كلام رسوله ﷺ ولا في كلام أحد ممن يعد بعربيته.

ولما لم يثبت استعمال ذلك بلفظ التثنية، لم يجز أن يكون المراد به هاهنا القدرة فيبطل بذلك فائدة تخصيص آدم، فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه.

وإلا فأي مزية لآدم على إبليس في قوله تعالى: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي.. ص/75) إن حمل معنى اليد على القدرة؟ .. وأي خصيصة خص الله بها آدم دون سواه، بدت في قول موسى عليه السلام له وقت المحاجة: (أنت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملا ئكته وعلمك أسماء كل شيء)[2]، وكذا في قول أهل الموقف له إذا سألوه الشفاعة، لو كان الأمر كذلك؟ .. فهذه أربع خصائص لآدم عليه السلام تضيع الفائدة منها لو وضعت القدرة – التي يدعي المؤولة والمعطلة أن التعبير بـ اليد هنا مجاز عنها – موضع اليد.

وفضلاً عن عدم صحة وضعها هناك، فإنه سبحانه لو قال: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتي)، أو قال له موسى: (أنت أبو البشر الذي خلقك الله بقدرته)، أو قال له أهل الموقف ذلك، لم يحسن ذلك الكلام ولما كان فيه من الفائدة شيء، وتعالى الله أن يُنسب إليه مثل ذلك، فمثل هذا التخصيص – على ما تمليه دقة اللغة ولطافتها – إنما خرج مخرج الفضل له عليه السلام على غيره، كما أن ذلك أمر اختص به آدم ولم يشاركه فيه غيره فلا يجوز حمل الكلام على ما يبطله"[3].

يضاف إلى ما سبق ذكره أن نفس التركيب المذكور في قوله: (خلقت بيدي.. ص/ 75)، يأبى حمل اليد على القدرة لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه، ثم عدى الفعل إلى اليد ثم ثناها ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على نحو قولك: (كتبت بالقلم)، ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه، بخلاف ما لو قال: (عملت) .. ولهذا لم يكن خلق الأنعام في قوله تعالى: (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً.. يس/ 71) مساوياً لخلق أبي الأنام، حيث أضاف الفعل في هذه الآية إلى الأيدي وجمعها ولم

---

(1) ينظر استعجال الصواعق ص401: 405.
(2) الرواية المذكورة جاءت في سؤاله الشفاعة وهي في البخاري 3357، 4712ومسلم 194، أما حديث المحاجة فقد أخرجه البخاري 6614ومسلم 194 وابن أبي عاصم في السنة 140: 142وابن خزيمة في التوحيد 64: 67والدارمي في الرد على الجهمية وغيرهـم.
(3) ينظر مختصر الصواعق بتصرف يسير ص 403، 404.

يدخل عليها الباء، فهذه ثلاث فروق تبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر وتتضمن عدم التسوية بينهما في مزية الخلق .. ومن المعلوم بداهة أن تسوية المعطل بينهما – قصد ذلك أو لم يقصده – من أبطل الباطل وأعظم العقوق للأب، إذ ساوى بين أبيه الأول وبين إبليس والأنعام في الخلق ب اليدين.

ثم إن يد النعمة والقدرة لا يُتجاوز بها لفظ اليد ولا يُتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية، فلا يقال مثلاً فيها (كف)، لا للنعمة ولا للقدرة، ولا (أصبع) و(أصبعان) ولا (يمين) – وهي ألفاظ جاءت في بعض صفاته تعالى ونطقت بها السنة – وهذا كله ينفي أن يكون اليد في حق الله تعالى يد نعمة أو يد قدرة .. إذ لا يعرف في الاستعمال أن يقال في (يد القدرة): (يد فلان كذا)، فضلاً عن أن يقال: (فعل هذا بيمينه)، فضلاً عن أن يقال: (فعله بيديه)، وإنما المستعمل في يد القدرة والنعمة أن تكون مجردة عن الإضافة وعن التثنية وعن نسبة الفعل إليها فيقال: (لفلان عندي يد)، و (لولا يد له عندي)، ولا يكادون يقولون: (يده أو يداه عندي)، و(له عندي يده ويداه).

ذلك أن اليد حيث أريد بها النعمة أو القدرة، لابد أن يقترن باللفظ ما يدل على ذلك ليحصل المراد، فأما أن تطلق ويراد بها ذلك فهذا لا يجوز في لغة العرب .. كما إذا أطلق البحر والأسد وادعى بذلك أنه أريد به الرجل الجواد و الشجاع، فهذا لا يجيزه عاقل ولا يتكلم به إلا من كان قصده التلبيس و التعمية، وحيث أراد تلك المعاني فإنه يأتي من القرائن بما يدل على مراده .. فأين ذلك من قوله تعالى: (لما خلقت بيدي.. ص/ 75)، وقوله: (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64)، وقوله ﷺ: (فأقوم عن يمين ربي)[1]، إلى غير ذلك مما لا يراد به إلا الحقيقة؟، بل وأين فيه ما يدل على خلافه من إرادة المجاز؟[2].

ويكمن سر استعمال اليد في حق من له يد حقيقة تليق بكماله سبحانه، وتبدو نكتة إضافتها إليه – على ما هو مطرد في لغة العرب – في أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف لما كان باليد وهي التي تباشره، عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها .. وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيها فيما يكون باليد، فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة.

فقوله تعالى في حق اليهود: (غلت أيديهم.. المائدة/ 64)، هو دعاء عليهم بغل اليد المتضمن للجبن والبخل، وذلك لا ينفي ثبوت أيديهم حقيقة، وكذلك قوله في المنافقين: (ويقبضون أيديهم.. التوبة/ 67) كناية عن البخل ولا ينفي أن يكون لهم أيد حقيقة، وكذلك قوله: (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط.. الإسراء/ 29)، المراد به النهي عن البخل والتقتير والإسراف، وذلك مستلزم لحقيقة اليد، وكذلك قوله تعالى: (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح.. البقرة/ 237)، أي يتولى عقدها، وهو إنما يعقدها بلسانه ولكن لا يقال ذلك إلا لمن له يد حقيقة، وكذلك قوله: (ولما سقط في أيديهم.. الأعراف/ 149) هو كناية عن الندم وتيقن التفريط والإضاعة، بمنزلة من سقط منه الشيء فحيل بينه وبينه، وأتى في هذا بلفظ

---

(1) من حديث الشفاعة وقد أخرجه بهذا اللفظ وبنحوه البخاري 4476 ومسلم 193وأحمد 3/ 116، 144.

(2) ينظر السابق 404: 406.

(في) دون (من) لأن الندم سقط في أيديهم وثبت فيها واستقر، ولو قيل: (سقط من أيديهم)، لم يدل على هذا المعنى، وإنما تعين لفظ اليد على الحقيقة لهذا المعنى دون المجاز لوجهين:

أحدهما: أنه يقال لمن حصل له شيء وإن لم يقع في نفس يده: (حصل في يده كذا وكذا من الخير والشر)، كما يقال: (كسبت يده وفعلت يده)، وإن كان لغيرها من الجوارح.

ثانيها: إن الندم حدثٌ يحصل في القلب وأثره يظهر في اليد، لأن النادم يعض يديه تارة، ويضرب إحداهما على الأخرى تارة، قال تعالى: (فاصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها.. الكهف/ 42)، وقال: (ويوم يعض الظالم على يديه.. الفرقان/ 27)، فلما كان أكثر الندم يظهر على اليد أضيف سقوط الندم إليها، لأن الذي يظهر للعيان هو تقليب الكف وعض الأنامل، وأتي بهذا الفعل (سقط) على بناء ما لم يسم فاعله إيهاماً لشأن الفعل كقولهم: (ذهي ف لان وأصيب بأمر عظيم).

والمقصود أن ذللك لا يقال إلا لمن له يد حقيقة، فإذا قيل سق ـط في يديه عرف السائل أن ذلك الكلام مستلزم لحقيقة اليد، ومن هذا قول النبي ﷺ: (أسرعكن لحوقاً بي أطولكن يداً)[1]، فكن يخرجن أيديهن ليعلمن أيهن أطول يداً، فلما سبقتهم زينب إلى اللحاق به ولم تك يدها الذاتية أطول من أيديهن علموا أنه أراد طولها بالصدقة، وكانت تسمى أم المساكين لكثرة صدقتها، ومثل هذا اللف ـظ يحتمل المعنيين.

ولهذا فهم نساؤه منه – صلى الله عليه وعلى آله وسلم – وهن أفصح نساء العرب – اليد الحقيقية حتى تبين لهن أخيراً أنه طولها بالصدقة .. وفهم ضمناً أن طول اليد بالصدقة لا تستعمل إلا في حق من له يد ذاتية، كما فهم أنه سواء كان المراد بقوله: (أطولكن يداً) اليد الذاتية أو اليد المعنوية فهو مستلزم لثبوت يد الذات .. وعليه فإن أطلق على ما تباشره ليكون المراد بها، ما تبذله من الصدقة والاحسان، وكان في اللفظ ما يعين على ذلك ويدل عليه فهو حقيقة في المراد، وإلا فهو للكناية المستعملة أو للمجاز المرسل لعلاقة السببية[2].

فالحديث بهذا - علي حد ما ذكر الدكتور بسيوني فيود في كتابه (علم البيان) – "يحتمل ثلاثة أوجه: أولها أن تكون اليد مجازاً عن العطاء أو الإ نعام، ويكون أفعل التفضيل (أطولكن) المشتق من الطول ضد القصر ترشيحاً للمجاز لملائمته اليد الحقيقية، كما أن ذكر ما يلائم المشبه به يكون ترشيحاً للاستعارة، والمعنى عندئذ: (أسرعكن لحوقاً بي أبسطكن نعمة وأوسعكن عطاء) .. ثانياً: أن تكون اليد مجازاً عن العطاء أو الإنعام أيضاً وأفعل التفضيل مشتقاً من الطول – بسكون الواو – بمعنى الفضل، والمعنى عندئذ: (أسرعكن لحوقاً بي أفضلكن نعمة)، والنعمة توصف بالفضل من جهة الحقيقة، فلا ترشيح للمجاز عندئذ .. ثالثها: أن يكون في الحديث جار ومجرور متعلق بـ (أطول)، والتقدير: (أسرعكن لحوقاً بي أطولكن يداً ب العطاء)، بمعنى أنها تزيد في مدها عند العطاء، وعندئذ فلا مجاز ولا ترشيح، بل اليد مستعملة في معناها الحقيقي وكذلك الطول ضد القصر، ويكون: (أطولكن يداً بالعطاء) كناية عن الكرم وحب العطاء والبذل، كما يكنى بقصر

---

(1) رواه البخاري والنسائي في كتاب الزكاة، ومسلم في باب فضل زينب أم المؤمنين.
(2) ينظر استعجال الصواعق ص 406: 408.



Modifié avec WPS Office

اليد عن البخل وكراهية البذل"[1].

فقد صرح صاحب (علم البيان) أن الحديث هنا هو من باب إطلاق اليد وإرادة النعمة، وما ذلك إلا لما أفضنا فيه من أن القرائن – وعلى رأسها وفاة زينب بعده ﷺ مباشرة وهي لم تكن أطول نساء النبي يداً من ناحية الذات – قد دلت على إرادة المجاز لعلاقة السببية .. وإن كان فضيلته قد جعل منه قول الله تعالى: (يد الله فوق أيديهم.. الفتح/ 10)، وحمله عليه دون أن تكون هناك قرينة واحدة دالة على إخراج اليد عن معناها الحقيقي إلى معنى القدرة أو القوة على غرار ما سبق، وهذا مما عمت به البلوى وراج أمره على أهل العلم قديماً وحديثاً .. وفي رده على ما ذكر، يقول الموصلي فيما يعد الصواب في تأويل الآية: "لما كانوا – أي الصحابة – يبايعون رسول الله ﷺ بأيديهم ويضرب بيده على أيديهم، وكان رسول الله هو السفير بينه تعالى وبينهم، كانت مبايعتهم له مبايعة لله تعالى، ولما كان سبحانه فوق سماواته على عرشه وفوق الخلائق كلهم كانت يده فوق أيديهم، كما أنه سبحانه فوقهم، فهل يصح هذا لمن ليس له يد حقيقية؟"[2].

## استشكالات في طريق حمل السعد اليد في حق الله على حقيقتها:

وقد استشكل ما أفاده العلامة محمد الموصلي هنا من شأن استعمال اليد على حقيقتها إذا جاءت مثناة أو صح إضافتها، بأمرين:

أولهما: ما نقله السعد عن الزمخشري وأكد به وجهة نظر المؤيدين من أنه ليست في التثنية ما يدل على إثبات الصفة لله تعالى، بل ولا حتى ما يدل على حمل معنى اليد على النعمة أو القدرة، والنكير على من قال بذلك .. وبدل أن يتعقب السعد ذلك أو يتريث ويناقش بتعقل هذه المسألة مسألة عدّ التثنية أو الجمع أو الإضافة قرائن وأدلة على إثبات الصفة لله على نحو ما تقرر، راح يذكر كلاماً هو إلى التناقض أقرب، حيث يقول التفتازاني في المطول:

"فإن قلت: قد ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5) أنه تمثيل .. كقوله تعالى: (وقالت اليهود يد الله مغلولة.. المائدة/ 64) أي هو بخيل، (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64) أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط، والتفسير – يعني في نحو قوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64) – بالنعمة والتمحل للتثنية، من ضيق العطن والمسافرة إلى علم البيان مسيرة أعوام، وكذا قوله: (والسماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47) تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير ذهاب بالأيدي إلى جهة حقيقة أو مجاز، بل يُذهب إلى أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام من غير أن يتمحل لمفرداته حقيقة أو مجاز، وقد شدد النكير على تفسير اليد بالنعمة والأيدي بالقدرة"[3]، يعني لكونه من التمثيل من غير ذهاب إلى جهة حقيقة أو مجاز.

وهنا تبدو روح التناقض واضحة، فالزمخشري – وقد ساق السعد كلامه كالمؤيد له – لم ير في نسبة اليد المضافة إلى الله في آيتي (المائدة) و (ص) .. ما يعين على جعل اليد في حق الله تعالى محمولة على الحقيقة بل ولا حتى على المجاز، كما لم ير في جمعها في آية الذاريات حقيقة ولا مجازا،

---

(1) علم البيان د/ بسيوني فيود ص 147، 148.
(2) استعجال الصواعق ص 416.
(3) المطول للسعد ص 425 وينظر الكشاف 2/ 530 وشرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 107.

وقد منعته نزعته الاعتزالية من أن يثبت ذلك لله على الوجه اللائق به، فراح يؤولها بالجود، على الرغم من أن قوله: "من غير تصور يد ولا غل ولا بسط"، يصب في دائرة هذه الإثبات الذي درج عليه السلف الصالح في هذه الصفة وغيرها، إذ الأمر عندهم أنهم أمروا هذه الصفات ولم يقولوا فيها بتفويض و لا تشبيه ولا تصوير ولا تكييف ولا تمثيل، لكون ذلك داخل في الكيف الذي نهوا عن الخوض فيه .. وكان المفترض للسعد وقد التقط الخيط من الزمخشري أن يعلن بعد، أن رأي السلف هو الإثبات من دون تصوير ولا تكييف ولا تشبيه ولا تمثيل وأن هذا هو الحق والصواب، وبخاصة بعد قوله عن الزمخشري: "وقد شدد النكير على تفسير اليد بالنعمة والأيدي بالقدرة".

لكنه بدل أن يفعل ذلك كان رده الذي ذكره عقيب ما ساقه لصاحب الكشاف: "قلت: قد جرى المصنف – يعني به الخطيب القزويني – في جعل الآيتين – (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، (والسماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47) – مثالين للتورية على ما اشتهر بين أهل الظاهر من المفسرين"1، فأيد بذلك أن يكون لـ (استوى)، ولـ (أيد) معنيان، أحدهما بعيد وهو (استولى) في الآية الأولى و(القدرة) في الآية الثانية وهما المرادان .. وثانيهما قريب وهو (استقر) في الأولى واليد الجارحة في الثانية، فما حل بذلك مشكلة ولا حسم بما أحال إليه أمراً، بل زاد الطين بلة بنسبة ما ارتآه إلى المفسرين – كذا على الإطلاق – على الرغم من أن من المفسرين إن لم يكن جلهم من لا يرى ذلك.

وقريب من هذا وذاك ما ذكره الإمام عبد القاهر فيما نقله عنه السعد أيضاً، فقد ذكر له من أسرار البلاغة2 بعد أن ساق كلام الزمخشري: "أنهم وإن كانوا يقولون المراد باليمين القدرة فذلك تفسير منهم على الجملة، وقصدهم: إلى نفي الجارحة بسرعة، خوفاً على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه، وإلا فكل ذلك من طريق التمثيل"3.

وسيأتي أن الخوف على السامع من خطرات تقع في ذهنه أمر غير وارد في فهم السلف وأن العكس من ذلك هو الصحيح، وأن طريق أهل الحق في هذا الباب ينحصر في إثبات هذه الصفة وغيرها من غير تشبيه ولا تمثيل، و لا تكييف ولا تعطيل.

ثانيها: ما قد يشكِل من شأن استعمال اليد على حقيقتها إذا جاءت مثناة أو صح إضافتها – على ما أفاده العلامة محمد الموصلي في استعجال الصواعق من أن "المستعمل في يد القدرة والنعمة أن تكون مجردة عن الإ ضافة وعن التثنية" – وكذا من شأن استعمال اليد المضافة لما بعدها على الحقيقة مع عدم صلاحيتها لأن تكون في معنى يد القدرة .. فقد يرد على ما ذكرت هنا، ما جاء في نحو قول لبيد الذي شاع الاستشهاد به في الاستعارة المكنية حتى لا يكاد يخلو منه مرجع من مراجع البلاغة4:

وغداة ريح قد كشفت وقرةٍ * إذ أصبحت بيد الشمال زمامها5

حيث جعل للشمال يداً، وهذا مع إساغة حمله على الحقيقة باعتبار أن اليد

---

(1) المطول للسعد 426.
(2) ص358، 359 وينظر ص 356وقد جاء في المطول أن ذاك كان في الدلائل والصواب ما ذكرت.
(3) المطول للسعد ص425.
(4) ينظر على سبيل المثال المطول للتفتازاني ص396، 426 وأسرار البلاغة لعبد القاهر ص45، 409وما بعدهما.
(5) القرة: البرد، والشمال:الريح الباردة، يفخر بأنه يطعم الناس ويوقد لهم النار فيمنع عنهم عادية البرد.

مضافة لما بعدها إلا أنه لا يتصور1.

وجوابه: أن الإضافة تتنوع بحسب المضاف إليه، وأن يد القدرة متى أضيفت إلى الحي استلزمت اليد الحقيقية، والإضافة في يد الشمال أوضحت "أن المضاف من جنس المضاف إليه، والإضافة في البعير والفرس وغيرهما من الحيوان كذلك .. وهكذا الإضافة في يد الملك والجن تبين أيضاً أن يديهما من جنسيهما، وكذا الإضافة في يد الإنسان، وأن كل ذلك حقيقة .. وكذلك إضافة اليدين إلى الرحمة في قوله تعالى: (بين يدي رحمته.. الأعراف/ 57)، وإلى النجوى في قوله: (بين يدي نجواكم صدقة.. المجادلة/ 12)، فإن بين يدي الشيء أمامه وقدامه، وهذا مما يتنوع فيه المضاف بتنوع المضاف إليه وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها وتنوعت بتنوع المضاف إليه.

الأمر الذي يؤكد أنه إذا قيل يد الله ووجهه وسمعه وبصره وحياته وعلمه وقدرته ومشيئة وإتيانه واستواؤه كان ذلك حقيقة، والمضاف فيه إنما هو بحسب المضاف إليه، فإذا لم يكن المضاف إليه مماثلاً لغيره لزم أن يكون المضاف كذلك ضرورة، فدعوى لزوم التشبيه والتمثيل في إثبات المضاف حقيقة، زعم كاذب، فإن لزم من إثبات اليد حقيقة لله: التمثيل والتشبيه، لزم ذلك في إثبات سائر الصفات له حقيقة، ويلزم ذلك في إثبات صفاته فإن الصفة القديمة متى أشبهت صفات المخلوقين لزم وقوع التشبيه بين الذاتين"أ. هـ من كلام الموصلي2، وبه أقيمت الحجة ولزمت المخالف.

## ثانياً: خرق السعد لقواعد البلاغة وأصولها في صرفه الاستواء في حقه تعالى إلى الاستيلاء لانتفاء القرائن اللغوية بل ودلالتها على نقيض ذلك:

وعلى نحو ما خالف السعد في جنوحه إلى القول بالتجوز في صفة اليد الثابتة في حق الله تعالى، قوانين اللغة ومبادئ النحو وقواعد البلاغة وأصولها القاضية بحمل الكلام في الأصل على حقيقته وعدم إخراجه عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند تعذر الحمل على الحقيقة، وبأن الأصل في الكلام أيضاً حمله على الظاهر وعدم جواز حمله على سواه إلا بقرينة لغوية أو عقلية أو عرفية أو لفظية، والقاضية كذلك بأن ادعاء المجاز في أي لفظ كان ، يستلزم إقامة القرينة المانعة والدليل الصارف عن الحقيقة .. لكون القائل بالحقيقة، معه الأصل والظاهر، ومخالفه مخالف لهما جميعاً.

خالفها كذلك في جنوحه إلى القول بالتجوز في صفة الاستواء الواردة في نحو قوله تعالى: (ثم استوى على العرش.. الأعراف/54، يونس/3، الرعد/2، الفرقان/59، السجدة/4، الحديد/4)، إذ جاء كلامه عنها مفصحاً بذلك ومفضياً إلى التأويل، وذلك فيما ذكره في باب التورية، فقد علق في كتابه (شرح مختصر المعاني) وبنحوه في (المطول) على كلام القزويني وقوله في تلخيص المفتاح: "ومنه – أي المحسن المعنوي في باب علم البديع – التورية، وهي أن يطلق لفظ له معنيان: قريب وبعيد ويراد البعيد، وهي

---

([1]) ومن ثم يحسن أن تكون مجازاً عن يد القدرة كما جعل للقر زماماً بأن شبه الشمال في تصريفها القرة والتحكم في طبيعتها، بالإنسان الذي يتصرف في الأمور، وشبه القرة بالبعير بجامع الانقياد للغير ثم تنوسي التشبيه وادعى أن المشبه فرد من أفراد المشبه به، ثم أثبت لازم المشبه به وهو اليد الحقيقية التي تعني الجارحة والزمام الذي هو للبعير حقيقة للمشبه، ولا يخفى ما في ذلك من المبالغة في تصرف الريح تصرف الإنسان القادر، وانقياد القرة لها انقياد البعير المذلل.

([2]) استعجال الصواعق ص 408 بتصرف يسير.

ضربان مجردة وهي التي لا تجامع شيئاً مما يلائم القريب، نحو: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5 )، ومرشحة .. إلخ"، علق عليه بقوله: "فإنه أراد بـ (استوى) معناه البعيد وهو استولى ولم يقرن به شيء مما يلائم المعنى القريب[1] الذي هو الاستقرار"[2].

ولتفصيل ذلك ودحضه تجدر الإشارة إلى ضرورة الرجوع والاحتكام إلى لغة العرب لبيان أن لفظ (الاستواء) في كلام العرب – الذين خاطبنا الله تعالى بلغتهم – نوعان: مطلق ومقيد، فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف، مثل قوله: (ولما بلغ أشده واستوى.. القصص/ 14) وهذا معناه كمل وتم، ومنه قولهم: (استوى النبات) إذا استغلظ وتم على سوقه، و(استوى الطعام) إذا تم نضجه، وأما المقيد فثلاثة أضرب.

أحدها: مقيد بـ (إلى) كقوله: (ثم استوى إلى السماء.. البقرة/ 29 وفصلت/ 11)، وهذا يكون بمعنى العلو والارتفاع بإجماع أهل اللغة والأثر، ومنه قولهم: (استوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة).

والثاني: مقيد بـ (على) كقوله: (لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه.. الزخرف/ 13) وقوله: (واستوت على الجودي.. هود/ 44) وقوله: (فاستوى على سوقه.. الفتح/ 29)، وفي الصحيح أن النبي ﷺ كان إذا استوى على بعيره خارجاً إلى سفر كبر مليناً[3]، وقال علي: أتي رسول الله ﷺ بدابة ليركبها فلما وضع رجله في الغرز قال: (بسم الله)، فلما استوى على ظهرها قال: (الحمد لله)، وهذا أيضاً معناه العلو والارتفاع و الاعتدال والاستقرار بإجماع أهل اللغة[4].

الثالث: المقرون بواو (مع) الحالية التي تعدي الفعل إلى المفعول معه نحو: (استوى الماء والخشبة) بمعنى ساواها .. وتلك هي معاني الاستواء المعقولة في كلامهم[5].

الأمر الذي يعني أن مادة (الاستواء) وإن كانت واحدة إلا أنها تتنوع بتنوع صلاتها وقيودها، تماماً كما تتنوع دلالة الفعل بحسب مفعولاته وصلاته وما يصاحبه من أداة نفي أو استفهام أو نهي أو إغراء، فيكون له عند كل أمر من هذه الأمور دلالة خاصة .. كما يعني أن دلالة اللفظة في سياق جملة ما، يختلف عن دلالتها في سياق أخرى لكون التركيب يحدث للمركب في كل حالة مخالفة، سواء أكان المركب من المعاني أم من الألفاظ أم من الأعيان أو الصفات .. ويعني كذلك أن دلالة الاستيلاء التي قال به المؤولة في حق الله تعالى، لم يحدث أن جعلها العرب حقيقة في الاستواء، ومخالفة ذلك مجاهرة بالكذب .. والذين قالوه، قالوه استنباطاً وجملاً منهم بدون دليل للفظة (استوى) على (استولى)، واستدلالهم بقول الأخطل النصراني:

---

([1]) وحتى هذا المعنى المجازي القريب الذي أراد السعد به تفسير الاستواء به وهو (الاستقرار)لا يليق به تعالى لكونه من لوازم البشر، وقد أنكره الحافظ الذهبي في ترجمته للإمام البغوي في كتابه العلو ص191قائلاً: (لا يعجبني)، وفي ترجمته للقصاب في العلو ص 175قائلاً: (ليته حذف: استواء استقرار) معللاً ذلك بأن الباري منزه عن الراحة والتعب، يعني لكونهما من لوازمه، ولكونه أمراً زائداً على العلو ولم يرد به الشرع.

([2]) مختصر المعاني ص 324 وينظر المطول ص 425.

([3]) رواه مسلم 1342 الترمذي 3446 وأحمد1/ 97.

([4]) مع الوضع في الاعتبار أن الاستواء في حق كلٍّ يكون بما يناسبه، وأن استواءه تعالى إنما هو استواء يليق بكماله، وشيء آخر يجب العض عليه بالنواجذ ألا وهو الالتزام في تخير العبارات التي التزم به سلفنا الصالح، فذاك يجعلنا – بمشيئة الله - نسلم من الزلل ومن أي خطأ محتمل.

([5]) ينظر استعجال الصواعق ص 380، 388، 298.

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

استدلال خاطئ وفي غير محله، لأنه إن صح نسبته وعدم تحريفه، كان حجة على قائله والمستدل به، لكونه على حقيقة الاستواء لا الاستيلاء، فإن بشراً هذا كان أخا عبد الملك بن مروان وما كان ينازع أخاه الملك، وإنما كان أميراً على العراق من قبل أخيه ووالياً عليها من جهته، فلما كان نائباً عنه استقر واستوى على سريرها، كما هو عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا على سرير الملك مستوين عليه وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة، فا لاستيلاء ليس لازماً لمعنى الاستواء في كل موضع، وإلا لو كان المراد بـ البيت استيلاء القهر والملك لكان المستوي على العراق في حقيقة الأمر هو عبد الملك بن مروان وليس أخوه بشر المقول هذا البيت في حقه[1].

هذا وقد ذكر العلامة محدث عصره الحافظ الذهبي ت 748 هذه التفسيرات السالفة الذكر وصرح بها، وألمع إلى أن حمل الاستواء على معنى القهر أو الاستقرار أو الاستيلاء، هو مما أجمع أئمة الحديث واللغة و المحققون من أهل التفسير على بطلانه، لكون هذه المعاني - ولو من غير المغالبة - مما تليق بالمخلوق دون الخالق، يقول لغوي زمانه ابن الأعرابي[2] ت231 لمن جادله وارتأى أنها بمعنى استولى: "اسكت ما يدريك ما هذا؟ العرب لا تقول للرجل استولى على الشيء حتى يكون له مضاد[3]، قال النابغة:

إلا لمثلك أو من أنت سابقه * سَبْقَ الجواد إذا استولى على الأمَدِ

والله لا مضاد له، وهو على عرشه كما أخبر"، فجعل الجواد مستولياً على ا لأمـد بعد مفارقته له وقطع مسافته، وقد حدّث بهذا أيضاً شيخ العربية ابن نفطويه[4] ونقله عنهما الحافظ الذهبي[5] .. وقال إمام العربية الخليل بن أحمد[6] فيما رواه عنه كذلك الإمام الذهبي: "أتيت أبا ربيعة الأعرابي – وكان من أعلم من رأيت – وكان على سطح، فلما رأيناه أشرنا عليه بالسلام، فقال: استووا، فلم ندر ما قال، فقال لنا شيخ عنده: يقول لكم ارتفعوا، قال الخليل الإمام اللغوي المشهور بالنحو والعروض: هذا من قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان.. فصلت/ 11)"[7].. وقال ثعلب إمام الكوفيين في النحو واللغة[8] ت 291 فيما نقله عنه صاحبا العلو ومعارج القبول: "(الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5): علا"[9].

يقول الشيخ حافظ ابن حكمي[10] مستنكراً على أولئك الذين تأولوا الا

---

(1) ينظر السابق ص389، 399.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن زياد الكوفي البغدادي اللغوي صاحب التصانيف.. كشف الظنون6/ 12.

(3) أورد هذا الأثر من غير الذهبي البيهقي في الأسماء والصفات ص415 واللالكائي في أصول السنة 666، ومن آثاره المشهورة عنه في ذلك أنه عندما سؤل أتعرف في اللغة استوى بمعنى استولى؟ قال: (لا أعرفه)، وهذا أورده خلافاً للذهبي في العلو ص 133اللالكائي 667 والبيهقي بإسـ ـاد صحيح.

(4) هو الإمام أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان بن المغيرة النحوي الواسطي البغدادي شيخ العربية، صنف كتاباً في الرد على الجهمية ت 323 .. الكشف5/ 5 والعلو 158.

(5) ينظر العلو ص113، 118، 119، 133، 136، 150، 190، 191 والمعارج 1/ 292.

(6) أبو عبد الرحمن البصري الفراهيدي الإمام اللغوي الواسطي البغدادي شيخ العربية المشهور بالنحو والعروض روى عن أيوب والقطان وعنه حماد والنضر والأصمعي وغيرهم، وكان من خيار عباد الله المتقشفين ت175.. التهذيب2/ 99.

(7) العلو للحافظ الذهبي ص 118.

(8) أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار النحوي الشيباني من علماء اللسان صنف التصانيف واشتهر اسمه ت 291 .. الكشف5/ 54 والعلو155.

(9) العلو للذهبي 155 ومعارج القبول لحكمي 1/ 146.

(10) هو الشيخ الفاضل والعلامة الجليل المحدث الحافظ فريد عصره وعلامة زمانه في كافة علوم الشريعة حافظ بن أحمد بن علي الحكمي نسبة إلى قبيلة الحكامية، صاحب أعلام السنة المنشورة و

استواء بالاستيلاء مستشهدين بهذا البيت، إنهم "عدلوا عن أكثر من ألف دليل من التنزيل إلى بيت ينسب إلى بعض العلوج ليس على دين الإسلام و لا على لغة العرب، فطفق أهل الأهواء يفسرون به كلام الله عز وجل ويحملونه عليه، مع إنكار عامة أهل اللغة لذلك وأن الاستواء لا يكون بمعنى الاستيلاء بوجه من الوجوه البتة"1 مبدياً بذلك تعجبه واستيائه ممن قدموا هذا البيت المروي على خلاف وجهه، على الأدلة المستفيضة من كتاب الله وسنة رسوله وهي تقدر بالعشرات إن لم يكن بالمئات.

ولأهل اللغة وأئمة الهدى حق فيما ذهبوا إليه، فما يكون استيلاء إلا بعد مزايلة المستولى المستولى عليه كما يقال: (أستولى عثمان على خراسان) و (استولى عبد الملك بن مروان على بلاد المغرب)، كما لا يكون استيلاء إلا بعد مجاورة الشيء الذي يستولى عليه كما في قوله: (واستوت على الجودي.. هود/ 44)، وقوله: (وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون. لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه.. الزخرف/ 12 ، 13)، وقوله: (فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك.. المؤمنون/ 28)، وهكذا في جميع موارده في اللغة التي خوطبنا بها، فلا يصح في شيء منها أن يقال في (استوى على الدابة والسطح) إذا نزل عنها وفارقها: (استولى عليها)، وإلا فكل من ركب باخرة أو قاطرة أو طائرة أو علا بناء أو حتى استقل دابة لغيره أصبح مستولياً عليها.

ولأجل ما قرروه، فمن غير المعقول ولا من اللائق، أن ينسب مؤول الا ستواء بالاستيلاء والغلبة والقهر، إلى رب كل شيء ومليكه، أنه أعلم عباده بأنه خلق السموات والأرض ثم غلب العرش بعد ذلك وقهره، وأن يجعل لازم قول الله تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، أعلموا يا عبادي أني وبعد فراغي من خلق السموات والأرض غلبت عرشي وقهرته واستوليت عليه؟؟!! وأن يكون أعلم الخلق – ﷺ – به سبحانه حين أطلق عليه أنه – عز جاهه وعظم سلطانه – مستو فوق عرشه كما في حديث ابن مسعود: (والله فوق العرش)2، هاذياً وعابثاً ومطلقاً الكلام على عواهنه؟؟!! .. ومن غير المعقول ولا اللائق له أن يقلب الحقائق ويعكس أوضاع اللغة ويجعل مستقاه ومصدر تلقيه الجهمية والمعتزلة والخوارج وأضرابهم ممن يحرفون الكلم عن مواضعه ويفسرون القرآن بأهوائهم، مقدماً كلامهم على كلام الصحابة والتابعين، وأن يعدل عن كلام هؤلاء الذين ذكرنا مؤخراً إلى كلام أولئك؟؟!!.

وفي كلام له دلالته لواحد من أئمة اللغة هو الإمام الخطابي ت338ساقه له وأقره عليه صاحب (استعجال الصواعق)، أشار فيه – بعد أن ذكر من الأ دلة ما ذكر – إلى أن "عادة المسلمين خاصهم وعامهم بأن يدعو ربهم عند الا بتهال والرغبة إليه ويرفعوا أيديهم إلى السماء وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو في السماء سبحانه" .. إلى أن قال: "وزعم بعضهم أن الاستواء هاهنا بمعنى الاستيلاء، ونزع فيه إلى بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله، لأن الله تعالى قد أحاط علمه وقدرته بكل شيء وكل قطرة وبقعة من السموات والأرضين وتحت العرش .. ثم إن الاستيلاء إنما

---

الجوهرة في تحقيق العقيدة سلم الوصول وشرحها المعارج ت1377 عن 35 سنة ودفن بمكة

(1) معارج القبول 1/ 291.

(2) ولفظه: (العرش فوق الماء والله فوق العرش لا يخفى عليه شيء من أعمالكم)، وإسناده صحيح وقد رواه عبد الله بن أحمد في السنة والطبراني في الكبير وأبو الشيخ في العظمة واللالكائي في شرح أصول السنة وابن قدامة في العلو والذهبي في العلو أيضاً والطلمنكي والبيهقي في الأسماء وابن عبد البر في التمهيد وابن خزيمة في التوحيد والدارمي في الرد على الجهمية.

يتحقق معناه عند المنع من الشيء، فإذا وقع الظفر به قيل: استولى عليه، فأي منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده؟" هذا لفظه1، والخطابي هو من هو من أقطاب اللغة وجهابذتها.

على أن إتيانه تعالى في قوله: (اللّه الذي خلق السماوت والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش.. السجدة/ 4)، وقوله: (هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش.. الحديد/ 4)، بـ (ثم) التي حقيقتها الترتيب والتراخي، دال من جهة أخرى على أن المراد بالاستواء على العرش العلو والارتفاع، إذ لو كان المراد به الاستيلاء عليه كما يزعم السعد، لما تأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض، فإن العرش كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام كما ثبت في الصحيحين عنه ﷺ في قوله: (إن اللّه تعالى قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء)2، وقال تعالى: (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء.. هود/ 7)، فكيف يجوز أن يكون غير مستول على العرش إلى أن خلق السموات والأرض؟!.

يفاد مما سبق أن تفسير الاستواء في آي التنزيل بالاستيلاء أو إخراجه عن حقيقته المعلومة التي صرح بها الإمام مالك في عبارته المشهورة أو جعله مجازاً عنه، هو بمثابة نقل لفظة مكان لفظة بل هو أنكى، وهذا مما يعلم أنه مناقض لما أخبر اللّه به ورسوله، بل هو من تحريف الكلم عن مواضعه، إذ من المعلوم أن التحريف نوعان:

تحريف للفظ وهو العدول به عن جهته إلى غيرها إما بزيادة وإما بنقصان وإما بتغيير حركة إعرابية وإما غير إعرابية، فهذه أربعة أنواع، وقد سلك فيها الجهمية والرافضة فعجزوا فإنهم حرفوا نصوص الحديث ولم يتمكنوا من ذلك في ألفاظ القرآن.

وتحريف للمعنى وهذا الذي صالوا فيه وجالوا، وتوسعوا في شأنه وسموه (تأويلاً)، وهو اصطلاح فاسد حادث لم يعهد به استعمال في اللغة، عدلوا لأجله بالمعنى عن وجهه وحقيقته وأعطوا من خلاله اللفظ معنى لفظ آخر .. وأصحاب تحريف الألفاظ شر من هؤلاء من وجه وهؤلاء شر من وجه، فإن أولئك عدلوا باللفظ والمعنى جميعاً عما هما عليه فأفسدوا اللفظ والمعنى، وهؤلاء وإن تركوا اللفظ على حاله إلا أنهم بإفسادهم المعنى كانوا أكثر شراً، ذلك لأنهم لما أرادوا المعنى الباطل ورأوا أن العدول به عن وجهه وحقيقته مع بقاء اللفظ على حاله مما لا سبيل إليه – حتى قال قائلهم وهو الجهم بن صفوان: (لو وجدت سبيلاً لحككها من القرآن، يقصد: استوى، لفعلت) – حرفوا له لفظاً يصلح له لئلا يتنافر اللفظ والمعنى وليسلم لهم التحريف بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ المحرف فهم منه المعنى المحرف.

يضاف لما أفضنا فيه القول أن اللفظ، إنما يراد لمعناه ومفهومه، فهو

(1) إستعج ـال الصواعق المرسلة عل الجهمية والمعطلة لمحمد الموصلي من كلام ابن القيم ص 381.
(2) أخرجه مسلم 2653 والترمذي 2156 وأحمد 2/ 169 وابن حميد في المنتخب 343 وابن حبان 6138.

المقصود بالذات واللفظ مقصود التعريف بالمراد، فإذا انتفى المعنى وكانت إرادته محالا ً لم يبق في ذكر اللفظ فائدة، بل كان تركه أنفع من الإتيان به لكونه قد حصل منه إيهام المحال والتشبيه وأوقع الأمة في اعتقاد الباطل، ولا ريب أن هذا إذا نسب إلى آحاد الناس كان ذمه أقرب من مدحه، فكيف يليق نسبته إلى من كلامه هدى وشفاء وبيان ورحمة؟ .. ومما لا شك فيه أن من كان كلامه كذلك لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعني به خلاف ظاهره، اللهم إلا إذا كان في السياق ما يدل على ذلك، وإلا أوقع ذلك في اللبس واعتقاد الخطأ، فكيف إذا كان مع ظاهره من القرآن ما ينفي إرادة غيره؟[1].

وما نريد أن نصل إليه فيما يعد كالمحصلة لما ذكر، هو أن استواءه تعالى المعدى بالأداة (على) المتعلق بعرشه المعرف باللام المعطوف بـ (ثم) على خلق السموات والأرض المطرد في موارده على أسلوب واحد ونمط واحد، نص في معناه ولا يحتمل معنيين البتة .. وأن الاستيلاء والاستواء لفظان متغايران ومعناهما مختلفان، فهذا له موضعه ودلالته وهذا له موضعه ودلا لته، ولأجل ذا ووفاء بحق السياق في الآية وما جاء على نسقها لا يصلح أن يقال: (استولت السنبلة على ساقها)، ولا (استولت السفينة على الجودي)، و لا (استولى الرجل على السطح) إذا ارتفع عليه.

وعليه فحمل أحدهما على الآخر .. إن ادعي أنه بطريق الوضع فكذب ظاهر، فإن العرب لم تضع لفظ الاستواء للاستيلاء البتة .. وإن كان بطريق ا لاستعمال في لغتهم فكذب أيضاً، فهذا نظمهم ونثرهم شاهد بخلاف ما ق الوه، إذ بتتبع لفظ (استوى) وموارده في القرآن والسنة وكلام العرب لم توجد في موضع واحد بمعنى الاستيلاء، اللهم إلا أن يكون ذلك البيت المصنوع المختلق .. وإن كان بطريق المجاز القياسي فهو إنشاء من المتكلم بهذا الاستعمال فلا يجوز أن يحمل عليه كلام غيره من الناس فضلا ً عن ك لام الله وكلام رسوله ﷺ[2].

يوضح ذلك أنه بالتنظير لما سبق والقياس عليه، "لا يقال لمن استولى على بلدة ولم يدخلها ولم يستقر فيها بل بينه وبينها كثير: إنه قد استوى عليها، و لا يقال مثلا: (استوى أبو بكر على الشام)، ولا (استوى عمر على مصر و العراق)، ولا قال أحد قط: (استوى رسول الله ﷺ على اليمن)، مع أنه استولى عليها واستولى خلفاؤه على هذه البلاد، ولم يزل الشعراء يمدحون الملوك والخلفاء بالفتوحات ويتوسعون في نظمهم واستعاراتهم، فلم يسمع عن قديم منهم – جاهلي ولا إسلامي – ولا محدث أنه مدح أحداً قط أنه استوى على البلد الفلاني الذي فتحه واستولى عليه".

والشيء بالشيء يذكر فلو لم يكن اللفظان متغايرين ومعناهما مختلفين، أو كان الاستواء في حق الله تعالى بمعنى الاستيلاء ورديف القهر والملـك، لجاز أن يقال: (استوى على ابن آدم وعلى الجبل وعلى الشمس والقمر وعلى البحر والشجر والدواب)، لكونه مالكاً لكل ذلك .. وهذا لا يقوله مسلم[3].

وابتناءً على ما ذكر، فأن القائل بأن (استوى) في الآيات الواردة في حق الله تعالى بمعنى (استولى)، "شاهد على الله أنه أراد بكلامه هذا المعنى، وهذه شهادة لا علم لقائلها بمضمونها بل هي تقول على الله بغير علم، فلو كان اللفظ محتملا ً لها في اللغة – وهيهات – لم يجز أن يشهد على الله

---

(1) ينظر استعجال الصواعق ص 395: 397.
(2) ينظر السابق ص 384، 397.
(3) السابق ص 389 وينظر ص 391.

أنه أراد هذا المعنى بخلاف من أخبر عن الله تعالى انه أراد الحقيقة والظاهر ، فإنه شاهد بما أجرى الله سبحانه عادته من خطاب خلقه بحقائق لغاتهم وظواهرها، كما قال: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه.. إبراهيم/ 4).

فإذا كان الاستواء في لغة العرب معلوماً كان هو المراد، لكون الخطاب بلسانهم، وهو المقتضي لقيام الحجة عليهم، فإنه إذا خاطبهم بغير ما يعرفونه كان ذلك بمنزلة خطاب العربي بالعجمية"[1]، و"لو أريد ذلك المعنى المجازي لذكر في اللفظ قرينة تدل عليه، فإن المجاز إن لم يقترن به قرينة كانت دعواه باطلة، لأنه خلاف الأصل ولا قرينة معه، ومعلوم أنه ليس في موارد القرآن والسنة موضع واحد اقترنت به قرينة تدل على المجاز .. فكيف إذا كان السياق يقتضي – على نحو ما أفضنا – بطلان ما ذكر من المجاز وأن المراد هو الحقيقة؟"[2].. وكيف إذا دلت القرائن التي تفيد القطع – في نحو قوله تعالى: (الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون. يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون.. السجدة/ 4، 5) – بأن الاستواء على حقيقته من مثل اقتران الاستواء بحرف (على) وعطف فعله بـ (ثم) على خلق السموات والأرض، وكونه بعد أيام التخليق وكونه سابقاً في الخلق على السموات والأرض، وذكر تدبير أمر الخليقة معه الدال على كمال المالك؟.

وفي كشف اللثام عن الفاحشة التي أراد المروجون أن تشيع في الذين آمنوا من وراء طمس هذه الحقائق، وفي رفع الغطاء عن المقصد الذي أرادوا لأجله جعل الاستواء الذي أثبته تعالى لنفسه – من حيث الدلالة – في معنى الاستيلاء أو مجازاً عنه، يقول إمام المذهب أبو الحسن الأشعري فيما يمثل آخر ما استقر عليه أمر معتقده: "إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء – يعني الوارد في حق الله تعالى- ؟، قيل: نقول له: إن الله تعالى مستو على عرشه كما قال تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)"، وساق ا لأدلة على ذلك ثم قال:

"وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قوله: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5) أنه استولى وملك وقهر، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، ولو كان هذا كما قالوا كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة السفلى، لأن الله تعالى قادر على الأرض والسموات وكل شيء في العالم، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء والقدرة لكان مستوياً على الأرض والحشوش والأ نتان والأقذار، لأنه قادر على الأشياء كلها، ولم نجد أحداً من المسلمين يقول إن الله مستو على الحشوش والأخلية،فلا يجوز أن يكون معنى الاستواء على العرش هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الأشياء"[3]أ.هـ من كلامه رحمه الله تعالى.

## ثالثاً: خرق السعد لقواعد البلاغة وأصولها في صرف مجيئه تعالى إلى مجيء أمره لانتفاء القرائن اللغوية بل ودلالتها على نقيض ذلك:

جاء ذلك في إطار جهوده الحثيثة في صرف آي الصفات الثابتة في حق

(1) السابق ص 384، 385.
(2) السابق 390.
(3) الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص109 ت د/ فوقية وينظر كتابه مقالات الإسلاميين ص212.



Modifier avec WPS Office

الله تعالى عن ظاهر معناها، إذ يقول في معرض حديثه عن وجود المجاز في إعراب اللفظة حين تنقل عن إعرابها، على غرار وجوده فيها حين تنقل عن معناها الأصلي: "وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم إعرابها الظاهر ... بحذف لفظ أو زيادة لفظ، فالأول: كقوله تعالى: (وجاء ربك.. الفجر/22)، وقوله تعالى: (واسأل القرية.. يوسف/ 82)، والثاني: مثل قوله تعالى: (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11)، أي: (جاء أمر ربك) لا ستحالة مجيء الرب، و(اسأل أهل القرية) للقطع بأن المقصود سؤال أهل القرية وإن كان الله قادراً على إنطاق الجدران أيضاً .. فالحكم الأصلي لـ(ربك) و(القرية) هو الجر، وقد تغير في الأول إلى الرفع، وفي الثاني إلى النصب بسبب حذف المضاف .. و(ليس مثله شيء)، فالحكم الأصلي لـ(مثله) هو النصب لأنه خبر (ليس) وقد تغير إلى الجر بسبب زيادة الكاف، وذلك لأن المقصود نفي أن يكون شيء مثله تعالى لا نفي أن يكون شيء مثل مثله"، ومفاد كلامه على ما ذكر السيد الشريف أن "الحكم الأصلي في الكلام لقوله: (ربك) في (وجاء ربك) هو الجر، وأما الرفع فمجاز"1، وهكذا الباقي.

وسواء جعل السعد الكاف في قوله تعالى: (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11)، من مجاز الحذف على القول بزيادة الكاف على ما مر، أو جعله من الكناية على القول بعدم زيادة الكاف على ما جاء في قوله: "والأحسن أن لا يجعل الكاف زائدة ويكون من باب الكناية"2، يعني على اعتبار أن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فيكون المراد نفي مثله تعالى، إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله، أو قصداً إلى المبالغة إلى نفي المماثلة عن ذاته، كما في قولهم: (مثلك لا يبخل) يريدون نفي البخل عن مثله بطريق الكناية والغرض نفيه عن ذاته .. فالمحصلة في النهاية – على ما يبدو من كلامه سابقاً ولا حقاً – واحدة، وهي الإصرار على نفي ما عدا ما ثبت لله من صفات المعاني، من نحو المجيء واليد وسواهما .. يقول السعد عقب كلامه عن جواز حمل آية الشورى على الكناية: "ونحوه قوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64)، فإن معناه: (بل هو جواد) من غير تصور يد ولا بسط لها، لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئاً آخر حتى أنهم استعملوها فيمن لا يد له"3.

ولبيان وجوب حمل المجيء في حقه تعالى على الحقيقة، وبيان مدى مخالفة التفتازاني لقواعد البلاغة وأصولها في صرف تيك الصفة وأنها على تقدير محذوف، لعدم وجود قرائن لغوية تدل على صدق ما جنح إليه .. تجدر الإشارة إلى أن القول بصرف مجيئه تعالى إلى مجيء أمره، يكتنفه البطلان من وجوه عدة:

أولها: أنه إضمار لما لم يدل اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم، وادعاء لحذف ما لا دليل عليه البتة، وإذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولاً على المتكلم سبحانه بلا علم، وإخباراً عنه بإرادة ما لم يقم دليل على إرادته ومن ثم عد ذلك كذب عليه .. وعلى هذا اتفقت قواعد اللغة وأدلة الشرع واجتمعتـا على أن الكلام إذا تجـرد عن القرائن فإن معناه يكون هو المراد عند التجرد.

(1) المطول 405، 406 وينظرالأطول 2/ 167وأسرار البلاغة 421والإيضاح مع البغية3/ 146
(2) المطول ص 406.
(3) السابق.

ثانيها: أن القول بالحذف هكذا بدون دليل، يرفع الوثوق عن الخطاب ويوقع التحريف ويؤذن لكل مبطل بادعاء ما يصحح بطلانه فيقدر الملحد في قوله تعالى: (وأن الله يبعث من في القبور.. الحج/ 7)، مضافاً تقديره: أرواح من في القبور، وفي قوله تعالى: (يحيي الموتى.. الحج/ 6والشورى/ 9): أي أرواح الموتى، وأمثال ذلك مما يقدر فيه مضاف يخرج الكلام عن ظاهرة، الأمر الذي يؤكد أنه لا يشرع للمتكلم أن يتكلم بما يريد به خلاف ظاهره إلا مع قرينة تبين المراد، فلا يسـوغ لأحد أن يقول: (جاءني زيد) وهـو يريد ابـن زيد أو يقول (جاء الأمير) على معنى (جاء خادم الأمير) أو نحو ذلك من التقديرات دون قرينة تصرفه عن معناه، وإلا فهم منه غير مراد المتكلم وكان ضرباً من الكذب.

وهكذا هو الحال في جميع آي وأحاديث الصفات التي أساغوا فيها تقدير مضاف من نحو قوله تعالى: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام.. البقرة/210) وقول النبي ﷺ: (ينزل ربنا كل ليلة)، فالأمر في مثل هذا – على حد ما ذكر محيي السنة الإمام البغوي صاحب (معالم التنزيل) و (شرح السنة) فيما نقله عنه الحافظ الذهبي: – "أن يؤمن الإنسان بظاهرها ويكل علمها إلى الله، ويعتقد أن الله منزه عن سمات الحدوث، على ما كان عليه أئمة السلف وعلماء السنة"[2]، وإلا فهل كان الله عاجزاً عن أن يقول: (وجاء أمر ربك) أو عجز رسوله عن أن يقول: (تنزل رحمته)؟ وهل من تأول المجيء والإتيان، بمجيء أمره كما فعل الجهمية ومن لف لفهم، لما فهموا من هذه المعاني ما يتعلق منها بالمخلوق فصيرهم ذلك إلى هذه التأويلات الباطلة، كانوا في ذلك أعلم من قتادة وابن جريج وابن مسعود الذين نقل عنهم ابن جرير في تفسيره والسيوطي في الدر المنثور مجيَ الله يوم القيامة حقيقة على النحو اللائق به؟.

ثالثها: أن صحـة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف، بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار، وعليه فإضمار مجيئه تعالى بمجيء أمره والحال هكذا، مجرد مخالفة للأصل ومن ثم لا يجوز.

رابعها: أن في سياق الآية ما يبطل هذا التقدير، وهو قوله: (وجاء ربك و الملك.. الفجر/ 22)، حيث عطف مجيء الملك على مجيئه تعالى ودلت الواو العاطفة على تغاير المجيئين، وأن مجيء كلٍّ حقيقة وبحسبه، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يحمل على الحقيقة من مجيء الملك للنص على مجيئه تعالى بنفسه ومجيء ما صح إضافة المجيء إليه في حقه تعالى عن طريق العطف الدال على المغايرة، وذلك قوله عز من قائل: (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك .. الأنعام/ 158)، ففرّق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آياته، وقسّم ونوّع .. ولأجل تلك التفرقة وهذا التقسيم امتنع أن يكون القسمان واحداً.

وشيء آخر وهو: أنه تعالى لما ذكر إتيانه ربما توهم متوهم أن المراد إتيان بعض آياته أزال هذا الوهم ورفعه بقوله: (أو يأتي بعض آيات ربك)، ولهذا

---

([1]) هو الفقيه الشافعي الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء أبو محمد، من أعمال هراة، له من التصانيف من غير ما ذكر: إرشاد الأنوار والتهذيب والجمع بين الصحيحين وغيرها، قال عنه الذهبي: "كان محيياً للسنة من كبار أئمة المذهب زاهداً ورعاً متعبداً" ت 516 ..الكشف5/ 312 و العلو191.

([2]) ينظر العلو للحافظ الذهبي ص191، والمراد بقوله: (ويكل علمها إلى الله) أي: علم كنهها – على ما أفاده أهل العلم – ويقـرأ في ذلك بالتفصيل كتابنا (ومضات على موقف السلف من تفويض الصفات وطريقتهم في الإثبات).

منع المحققون من أهل العلم حمل مثل هذا اللفظ على مجازه، وقالوا: إن هذا يأباه التقسيم والترديد والاطراد .. ويدل على إبائه من غير ما ذكرنا، ركاكة التعبير لو صرح بهذا المحذوف المقدر فقيل فيه مثلاً: (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ملك ربك أو أمر ربك أو يأتي بعض آيات ربك)، وادعاء صدق واستقامة ما يكون النطق به مستهجناً باطل.

خامسها: أن اطراد نسبة المجيء والإتيان إليه سبحانه دليل الحقيقة، إذ من المعلوم أن من علامات الحقيقة الاطراد، فأنى لهذا المطرّد أن يُحمل اللفظ فيه على المجاز وبخاصة مع عدم وجود ما يدل على ادعائه؟.

سادسها: يوضح ما سبق، أن من المعقول في الأذهان والمركوز في الفطر وعند كافة العقلاء والمصرح به لدى أئمة العربية، أن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعي فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، حتى إذا ما جاء ذلك محذوفاً في موضع علم بكثرة ذكره في نظائره، أنه قد أزيل في هذا الموضع فحمل علية.

ومثال ذلك من غير ما ذكر في حق مجيئه تعالى، قوله ﷺ: (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول .. الحديث)، ففي نحو من ثلاثين حديثاً عن ثمانية وعشرين نفساً من الصحابة، جاء التصريح بإضافة النزول إلى الرب تعالى ولم يجئ موضع واحد بقوله: (ينزل ملك ربنا)، أو (ثواب ربنا) حتى يحمل ما خرج عن نظائره عليه.

وفضلاً عن قرينة إضافة النزول إلى الله وما يفيده ذلك من مغايرته للنزول المضاف لغيره وأن نزول كلٌّ بحسبه على ما سبق تقريره، جاء في سياق بعض روايات حديث النزول السالف الذكر عن رب العزة: (أنا الملك)[1]، وهو صريح في حسم الخلاف، ونظيره قوله: (يستغفرني) (يدعوني)، وقوله: (فأغفر له) وقوله: (من ذا الذي يسألني فأعطيه.. الخ)، وقوله في بعضها: (فيكون كذلك حتى يطلع الفجر ثم يعلو على كرسيه) .. إلى غير ذلك مما يستحيل معه صرف اللفظ عن ظاهره وجعل المعنى: (يستغفر أمري أو رحمتي أو يدعو أيهما)[2].

سابعها: أنه لو كان مجيئُه تعالى وإتيانه محالاً لجعل ذلك في مصاف نسبة الأكل والشرب والنوم والغفلة إليه سبحانه، فمتى عهد إطلاق الأكل و الشرب والنوم والغفلة عليه جل جلاله حتى تكون نسبتها إليه مجازية كنسبة المجيء والإتيان، إذا كان كل ما ذكرنا عند النافين سواء ومحال.

ثامنها: أن المجاز لو كان ثابتاً فإنما يصار إليه عند تعذر الحمل على الحقيقة إذ هو الأصل، فما الذي أحال حمل مجيئه سبحانه على حقيقته من عقل أو نقل أو إجماع حتى يصار فيه إلى المجاز؟ بل كيف تأتي الإحالة وقد سلم للمثبتين نسبة المجيء إليه تعالى بأدلة العقل والنقل واتفاق الصحابة وإجماع من تلاهم من القرون الخيرية؟.

تاسعها: أن هذا الذي ادعى حذف المضاف وإضماره – من نحو السعد وأضرابه – يلزمهم فيه ما لزمهم فيما أنكروه، فإنهم إذا قدروا (وجاء أمر ربك)، و(يأتي أمر ربك)، و(ينزل أمر ربك)، ونحو ذلك .. فأمره هو كلامه الذي هو صفته وهو حقيقة، فكيف تجيء الصفة وتأتي وتنزل دون موصوفها؟[3].

---

(1) أخرجها أحمد من حديث أبي هريرة ورواها مسلم عنه وعن أبي سعيد.
(2) استعجال الصواعق ص 52.
(3) السابق ص 365: 366 باختصار وينظر ص 93، 343، 360.

عاشرها: أن في إنكار ونفي نحو المجيء والإتيان والنزول إلى غير ذلك مما قالوا فيه بالتأويل والمجاز بالحذف، إلحاد في أسمائه وصفاته لكون هذه الصفات كلها من أنواع أفعاله، وأفعاله كصفاته قائمة به، فكيف يتأتى نفيها عنه وهو الفعال لما يريد؟ بل كيف يتأتى نفيها ولولاها لم يكن فعالاً ولا موصوفاً بصفات الكمال؟؟ .. الجواب واضح، ولكن الأوهام الباطلة و العقول الفاسدة لمّا فهمت من نزول الرب ومجيئه وإتيانه واستوائه ما فهمته من فعل المخلوق نفتها عنه، فوقعت بذلك في محذورين: أولهما التشبيه وثانيهما التعطيل.

رابعاً: خرق السعد لقواعد البلاغة وأصولها في صرفه (الوجه) في حقه تعالى إلى الوجود، و(العين) إلى البصر والكلاءة، لانتفاء القرائن اللغوية بل ودلالتها على نقيض ذلك:

ومن ذلك ما ذكره التفتازاني في الفصل الثالث بالمبحث السابع في كتابه (شرح مقاصد الطالبين) وتحت عنوان (في الصفات المختلف فيها) .. قال:

"ومنها: ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الا ستواء في قوله: (الرحمن على العرش استوى.. طه/5)، واليد في قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم.. الفتح/ 10)، (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي .. ص/ 75)، والوجه في قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك.. الرحمن/ 27)، والعين في قوله تعالى: (ولتصنع على عيني.. طه/ 39)، (تجري بأعيننا.. القمر/ 14)، فعن الشيخ – يعني به أبا الحسن الأشعري، وبالطبع كان ذلك قبل تراجعه إلى مذهب السلف، وقد مضى وسيأتي المزيد من كلام الأشعري الذي فيه يدحض هذه الشبهة ويثبت فيه هذه الصفات جميعاً دون ما استثناء – أن كلا ً منها صفة زائدة، وعند الجمهور وهو أحد قولي الشيخ: أنها مجازات، فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تخييل وتصوير لعظمة الله تعالى، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود والعين عن البصر.

فإن قيل: جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى، فما وجه تخصيص خلق آدم عليه الصلاة والسلام وبخاصة مع وروده بلفظ المثنى؟، وما وجه الجمع في قوله: (بأعيينا)؟، أجيب: بأنه أريد كمال القدرة، وتخصيص آدم تشريف له وتكريم، ومعنى (تجري بأعيننا)، أنها تجري بالمكان المحوط بالكلا ءة والحفظ والرعاية، يقال: (فلان بمرأى من الملك ومسمع)، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته، وقيل: المراد، الأعين التي انفجرت من الأ رض، وهو بعيد .. وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: (الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر) ونحو ذلك، إنما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية، وقد بينا ذلك في شرح التلخيص"[1]أ.هـ من كلام سعد الدين التفتازاني.

وفيما قاله نظر ويحتاج إلى غير ما وقفة، وما يعنينا هنا – بعد الإفاضة في الرد على تأويله اليد والاستواء والمجيء في حقه تعالى وإخراجه هذه الصفات إلى المجاز بعد صرفه إياها عن حققتها وعن ظاهر معناها على

---

([1]) شرح مقاصد الطالبين3/ 128، 129 وينظر شرح مختصر المعاني للسعد على التلخيص 325 و المطول ص 443.

الرغم من مخالفة ذلك لقواعد البلاغة في عدم جواز ذلك إلا بوجود القرائن اللغوية المانعة من الحمل على الحقيقة، بل وبيان أن تيك القرائن دالة على الحقيقة دون المجاز – هو الوقوف على مدى مخالفته لقواعد البلاغة وأصولها في صرف الوجه في حقه تعالى إلى الوجود والعين إلى البصر دون ما قرينة تذكر أو تلحظ، بل وإثبات أن القرائن – عند التحقيق – دالة على حمل هاتين الصفتين لله تعالى على حقيقتهما وعلى الوجه اللائق به سبحانه.

## أ- القرائن اللغوية على إثبات صفة الوجه له تعالى وإبطال صرفها إلى المجاز:

أما قول السعد أن وجه الله تعالى مجاز عن الوجود فيرد عليه:

أولاً: أن القول في الوجه بالمجاز أياً ما كان نوع هذا المجاز، يستلزم كون قدرته وإرادته وعلمه وحياته وبصره وسمعه وسائر صفات المعاني الوجودية – التي لا يستلزم ظاهرها على حد اعتقاد السعد ومن قال بقولة من المتكلمين الأجزاء والأبعاض، ودلت عليها دون سواها على حد زعمهم، الأدلة العقلية اليقينية – مجازاً لا حقيقة، لدلالة السمع والعقل على هذه وتلك على حد سواء.

ثانياً: أن ما نطق به السعد وأمثاله، هو مما قال به قادة المعتزلة ورؤساؤهم من أمثال بشر المريسي وغيره .. وقد تضافرت ردود أهل العلم على دحضها لاستلزام نفيهم جعل صفاته تعالى مخلوقة، من ذلك ما قاله عثمان بن سعيد الدارمي – بعد أن حكى قول بشر المريسي في شرحه لقول النبي ﷺ: (إذا قام العبد يصلي أقبل الله عليه بوجهه): يحتمل أن يقبل علية بنعمته وإحسانه وأفعاله وما أوجب للمصلي من الثواب، فقوله (ويبقى وجه ربك.. الرحمن/ 27) أي: ما توجه به إلى ربك من الأعمال الصالحة، وقوله (فأينما تولوا فثم وجة الله.. البقرة/ 115)، أي: قبلة الله – قال الدارمي:

"لما فرغ المريسي من إنكار اليدين ونفيهما عن الله، أقبل قِبَلَ وجه الله ذي الجلال والإكرام لينفيه عنه كما نفى عنه اليدين، فلم يدع غاية في إنكار وجه الله ذي الجلال والإكرام والجحود به، حتى ادعى أن وجه الله الذي وصفه بأنه ذو الجلال والإكرام، مخلوق .. لأنه ادعى أنه – يعني وجهة سبحانه الموصوف بما ذكر – أعمال مخلوقة يتوجه بها إليه، وثواب وإنعام مخلوق يثيب به – تعالى – العامل، وزعم أنه قبلة الله، وقبلة الله لا شك مخلوقة"، يريد أن ذلك هو مؤدى قول المريسي جراء تأوله الوجه في حق الله تعالى .. ثم ساق الكلام في الرد عليه.

ثالثاً: أن القول بأن لفظ الوجه مجاز، يرد عليه أن المجاز لا يمتنع نفيه، فعلى هذا لا يمتنع أن يقال: (ليس لله وجه)، أو (لا حقيقة لوجهه)، وهذا تكذيب صريح لما أخبر تعالى به عن نفسه وأخبر به عنه رسوله عليه السلام.

رابعاً: كما يرد عليه أنه خروج عن الأصل والظاهر بلا موجب ولا قرينة، وأن هذا يتضمن إلغاء وجهه لفظاً ومعنى، وأن لفظه زائد ومعناه منتف، كل هذا أيضاً بلا موجب ولا قرينة.

خامساً: يضاف لما سبق أنه لا يُعرف في لغة من لغات الأمم استخدام الذات في معنى الوجه، ولا جعل وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه.

سادساً: إن القول بالمجاز فيه، يَرُدُّه ما ذكره الخطابي والبيهقي من أنه تعالى لما أضاف الوجه إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه فقال: (ويبقى



Modifié avec WPS Office

وجه ربك ذو الجلال والإكرام.. الرحمن/ 27)، دل على أن ذكر الوجه ليس بصلة، وأن قوله: (ذو الجلال والإكرام) صفة للوجه وأن الوجه صفة للذات .. وعليه فلو كان الوجه هو الذات أو الوجود على ما زعم، لكانت القراءة: (ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام)، يعني بالياء في (ذو) بدل الواو، كما قال تعالى: (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام.. الرحمن/ 78)، فلما كانت القراءة في الآية الأولى بالرفع إجماعاً، تبين أن القصد هو الإخبار عنه سبحانه، وأن الوجه صفة للذات وليس هو الذات1 .. كما دل خفض (ذي) في قوله بعد: (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام..الرحمن/ 78)، على أن المقصود عين المسمى دون الاسم، وعلى تغاير الصفة عن الذات الموصوفة بها فلا تكون إحداهما تفسيراً للأخرى هذا من ناحية، وعلى ثبوتهما له معاً من ناحية أخرى.

سابعاً: أن احتجاجهم في تأويل الوجه بالذات بوروده في نحو قولهم: (وجه الحائط) و(وجه الثوب) و(وجه النهار) و(وجه الأمر) .. لا مطمع من ورائه، ذلك لأن مراده: (أحد جانبيه)، فهو مقابل لدبره، ومثل هذا (وجه الكعبة ودبرها) فهو وجه حقيقة ولكنه بحسب المضاف إليه، فلما كان المضاف إليه بناء، كان وجهه من جنسه، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه وهو من جنسه، وكذلك وجه النهار: أوله، ولا يقال لجميع النهار، وقال ابن عباس: وجه النهار أوله، ومنه قولهم: صدر النهار، قال ابن الأعرابي: (أتيته بوجه نهار وصدر نهار)، وأنشد للربيع بن زياد:

من كان مسروراً بمقتل مالك * فليأت نسوتنا بوجه نهار

والوجه في اللغة: مستقبل كل شيء، لأنه أول ما يواجه منه، و(وجه الرأي والأمر): ما يظهر أنه صواب، وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه .. وإن أضيف إلى من (ليس كمثله شيء) كان وجهه تعالى كذلك.

ثامناً: أنه قد صح عن النبي عليه السلام أنه استعاذ بوجه الله فقال: (أعوذ بوجهك الكريم أن تضلني، لا إله إلا أنت الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون)2، وحين أنزل عليه قوله تعالى: (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم)، قال: أعوذ بوجهك، (أو من تحت أرجلكم.. الأنعام/ 65) قال : أعوذ بوجهك3، وغيره كثير .. ولا يظن برسول الله ﷺ أن يستعيذ بسوى الله تعالى أو بغير صفة من صفاته، وحاشاه أيضاً أن يحمل كلامه على معنى: (أعوذ بوجود أو بثواب أو بقبلة وجهك الكريم) أو نحو ذلك، فإن هذا لا يقوله جاهل بأبسط قواعد العقيدة واللغة، فضلاً عن أن يقع فيه من أوتي جوامع الكلم ﷺ.

تاسعاً: أن النبي كان يقول في دعائه: (أسألك لذة النظر إلى وجهك و الشوق إلى لقائك)4، وما كان له عليه السلام بحال من الأحوال ليسأل لذة النظر إلى غير وجهه سبحانه مما قدره النافون، ولا يعرف تسمية ما أطلقوه للوجه على سبيل المجاز وجهاً لا لغة ولا شرعاً ولا عرفاً.

عاشراً: أن في قول النبي ﷺ: (من استعاذ بالله فأعيذوه، ومن سألكم

---

(1) ينظر معارج القبول 1/ 290.
(2) رواه مسلم 2717 وأبو داود وغيرهما.
(3) رواه البخاري4628، 7313، 7306، 7406 وأحمد3/ 309.
(4) صحيح أخرجه الإمام أحمد5/ 19 والنسائي3/ 54 والحاكم1/ 524 وابن حبان 1968.

بوجه الله فأعطوه)[1] .. وكذا ما ورد من أن رجلاً جاء إلى عمر بن عبد العزيز فرفع إليه حاجته، ثم قال: (أسألك بوجه الله)، فقال عمر: (لقد سألت بوجه الله)، فلم يسأل شيئاً إلا أعطاه إياه، ثم قال عمر: (ويحك ألا سألت بوجه الله الجنة) .. إقسام على الله وسؤال به، فلو كان المراد بوجهه سبحانه شيئاً آخر غير صفته لما أقره عمر ولما جاز أن يُسأل الله به ولا أن يُقسم علي الله به، وإلا كان المسئول به والمقسم عليه به أعظم من الله .. كما أن هذه الآثار صريحة في أن السؤال بوجهه أبلغ وأعظم من السؤال به، فدل ذلك على بطلان من قال بأنه ذاته، وعلى بطلان من أخرجه إلى المجاز على اي وجه كان.

حادي عشر: أن في قوله عليه السلام فيما رواه مسلم من حديث أبي موسى الأشعري: (إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل، حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليـه بصره من خلقه)[2]، دلالة على أن المراد بالوجه حقيقته ..وفي إضافة السبحات التي هي الجلال و النور إلى الوجه وإضافة البصر إليه، دلالة كذلك على إبطال كل مجاز وبيان ان المراد حقيقة وجهه سبحانه وتعالى.

ثاني عشر: أن ما قاله عبد الله بن مسعود: (ليس عند ربكم ليل ولا نهار، نور السموات والأرض من نور وجهه)، لا يصح معه أن يحمل الوجه على المجاز .. لكونه مطابقاً لقوله عليه السلام: (أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات)، ذلك أن في إضافة النور الوارد ذكره في الحديث والأثر إلى الوجه والوجه إلى الذات، واستعاذته ﷺ بنور الوجه الكريم دلالة على أن نوره صفة ذاتية له، وعلى أن الوجه صفة ذاتية كذلك.

ثالث عشر: أن من تدبر سياق الأحاديث والآثار والآيات التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام – من غير ما سبق – ومن نحو قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.. الرحمن/ 27)، وقوله: (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى.. الليل/ 19، 20) .. قطع ببطلان قول من حملها على المجاز لو كان اللفظ أصلاً صالحاً لذلك في اللغة، فكيف واللفظ لا يصلح لذلك لغة؟.

رابع عشر: أن الصحابة والتابعين وجميع أهل السنة والحديث والأئمة الأربعة، وأهل الاستقامة من أتباعهم، متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم في الجنة، وهي الزيادة التي فسر بها النبي والصحابة قوله تعالى: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة.. يونس/ 26)، من نحو ما روى مسلم في صحيحه بإسناده عنه ﷺ في الآية قال: (النظر إلى وجه الله تعالى) .. فمن أنكر حقيقة الوجه لم يكن النظر عنده حقيقة، ولاسيما إذا أنكر مع الوجه العلو، فيعود النظر عنده إلى خيال مجرد، فيكون معنى قوله – إن أحسن العبارة –: (هو معنى في القلب نسبته إليه كنسبة النظر إلى العين)، وليس عنده في الحقيقة نظر ولا وجه ولا لذة تحصل للناظر.

خامس عشر: أن الوجه حيث ورد إنما يرد مضافاً إلى الذات في جميع موارده، والمضاف إلى الرب تعالى نوعان:

أعيان قائمة بنفسها: كـ (بيت الله) و(روح الله) و(عبد الله) و(رسول الله) .. فهذا إضافته إضافة تشريف وتخصيص، وهي إضافة مملوك إلى مالكه.

---

([1]) صحيح رواه البخاري في الأدب المفرد 216 وأحمد2/ 68، 99، 123 وأبو داود 1672 و النسائي5/ 82، 158 والحاكم1/ 41، 412.
([2]) سبق تخريجه.

الثاني: صفات لا تقوم بنفسها: كعلم الله وحياته وقدرته وعزته ونوره وكلامه، وهذه إذا وردت مضافة إليه فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها .. فإذا عرف ذلك فوجهه الكريم وسمعه وبصره إذا أضيف إليه وجب أن تكون إضافته إضافة وصف، وهذا الإضافة تنفي أن تكون صفة الوجه حشواً في الكلام .. ولا أدل على ذلك مما أورده أبو داود عن النبي عليه السلام أنه إذا دخل المسجد قال: (أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم)، فها هو ذا يقرن هنا في الاستعاذة بين استعاذته بالذات وبين استعاذته بالوجه الكريم، وهذا نص صريح في مغايرة الوجه للذات ودليل قاطع على إبطال قول من قال في الوجه بالمجاز[1] .. ونكتفي هنا بما ذكر حتى نقيم من القرائن اللغوية على إثبات العين ما به تقام الحجة.

## ب- القرائن اللغوية على إثبات صفة العين له تعالى وإبطال صرفها إلى المجاز:

وأما دلالتها على إثبات صفة العين له تعالى وإبطال صرفها من ثم إلى المجاز فمن وجوه عدة:

أولها: أن إثبات هذه الصفة إنما يأتي كسائر الصفات الذاتية الثابتة في حقه تعالى من سمع وقدرة وإرادة وعلم وحياة، على الوجه اللائق به من غير تكييف ولا تشبيه ولا تمثيل، لأن دلالة السمع لغة على أنه رحمن رحيم سميع بصير، كدلالتها على أن له تعالى عينين ويد ووجه ومجيء ويمين وإتيان وأصابع تليق بذاته، ليس بينهما فرق .. ودلالة السمع على كلٍّ لا تتنافى مع دلالة اللغة بل تتلاقى معها تماماً لكون المعنى المفهوم في حقنا – حتى على ما تقضي به اللغة – يمتنع على الله، فكما أن إرادته ليست من جنس إرادة خلقه فرحمته كذلك، وكذا محبته واستواؤه ووجهه ويداه وعيناه، وكل ذلك معلوم بالبديهة[2].

ثانيها: أن العقل حاكم بكونها صفة كمال ونفيها نقص، وكل كمال في المخلوق فالله تعالى أولى به، وعليه فتأويلها بالحفظ والرعاية وما شابه – مما يدخل في إطار النفي لهذه الصفة أو التعطيل – لا تساعده اللغة ولا تدل عليه، بل يعد اتهاماً للخالق بالنقص وهو سبحانه منزه عنه.

ثالثها: يدل على أن نفي العين في حقه نقص – ومن ثم تكون ثابتة له تعالى على الوجه اللائق به ويكون إثباتها له صفة كمال – قوله عليه السلام في حديث مسلم من رواية ابن عمر رضي الله عنهما: (إن الله ليس بأعور، إلا أن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية)، وعنه من رواية البخاري – في كتاب التوحيد باب قوله: (ولتصنع على عيني.. طه/ 39) – بلفظ: (إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور – وأشار بيده إلى عينه – وأن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية)[3].

وفي تأكيد ما سبق يقول البيهقي والقرطبي وغيرهما: في هذا نفي نقص العور وإثبات العين له، وعرفنا بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11) أنها ليست بحدقة ولا مما يظن فيه التشبيه، ويقول الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة فيما يعد دحضاً لما اتهمه به السعد في كلامه

---

(1) ينظر استعجال الصواعق 417: 423 والعقائد السلفية بالأدلة النقلية والعقلية 94: 97.
(2) ينظر الإكليل ص32: 36.
(3) سبق تخريجه.

السالف الذكر: "وأن له عينين بلا كيف، وأن لله علماً ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج"[1].

رابعها: أنه لا يخفى ما جاء في رواية البخاري السابقة من إشارته ﷺ بيده إلى عينه وما تحمله من دلاله على وجوب حمل الصفة على حقيقتها، وعدم جواز صرفها إلى المجاز .. ونظير ذلك ما جاء في قوله عليه السلام: (يقبض اللّه سماواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهزهن ثم يقول أنا الملك)، وأنه لما أخبرهم رسول اللّه جعل يقبض يديه ويبسطهما تحقيقاً للصفة لا تشبيهاً لها، كما قرأ (وكان اللّه سميعاً بصيراً.. النساء/ 134) ووضع يديه على عينيه وأذنيه تحقيقاً لصفة السمع والبصر، وأنهما حقيقة لا مجاز[2].

خامسها: أن ورودها كذلك في قوله تعالى: (ولتصنع على عيني.. طه/ 39) ، وقوله: (تجري بأعيننا.. القمر/ 14)، (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا.. الطور/ 48) .. كذا بصيغة الإفراد تارة وبصيغة الجمع أخرى ..قرينة دالة – كما هو الحال في قوله: (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً.. يس/ 71)، وقوله: (والسماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47) – على أن المراد منها الحقيقة والحمل على الظاهر، بل وعلى عدم جواز صرفها إلى أيٍّ من معاني المجاز التي أوردها السعد في عبارته السالفة الذكر.

سادسها: أن العين مما يتنوع فيه المضاف بتنوع المضاف إليه .. فإذا قيل بصر اللّه وسمعه ووجهه ويده وعلمه وقدرته ومشيئته وإتيانه .. كان ذلك حقيقة، وكان المضاف فيه بحسب المضاف إليه، فإذا لم يكن المضاف إليه مماثلا ً لغيره لزم أن يكون المضاف كذلك ضرورة غير مماثلا ً لغيره، فدعوى لزوم التشبيه والتمثيل التي تكررت كثيراً في كلام التفتازاني زعم باطل، لأنه متى لزم من إثبات العين لله حقيقة: التمثيل والتشبيه، لزم ذلك في إثبات سائر الصفات كذلك، وإذا أشبهت الصفـة القديمة صفات المخلوقين لزم وقوع التشبيه بين الذاتين، وهذا – بالطبع – باطل فبطل ما أدى إليه[3] .. وسيأتي المزيد من كلام أهل العلم في إثبات كل ذلك إبان سرد ما يتيسر من القرائن العقلية والشرعية.

وفي اعتقادي أن ما قيل هنا في الاستدراك على السعد التفتازاني كاف في الرد على سائر ما ذكره بشأن إخراج الصفات الخبرية والفعلية في حق اللّه تعالى، وكاف كذلك في الاستدراك على من قال بقوله من البلاغيين و المفسرين والمتكلمة وشراح الحديث .. كما أن ما سقته له مستشهداً به، كاف هو الآخر لمعرفة اتجاه الرجل ووجهته، وإلا فكلامه المبثوث في كتبه في العقائد والبلاغة والمنطق في التجوز في الصفات، وكذا الأسس و القواعد التي بنى عليها معتقده، أكثر من أن يحصى.

*******

---

(1) الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص22.
(2) ينظر استعجال الصواعق ص 402.
(3) ينظر العقائد السلفية بالأدلة النقلية والعقلية لآل بوطامي 86، 78 واستعجال الصواعق 408.



Modifier avec WPS Office

## المبحث الثاني

## صرف السعد الصفات الخبرية والفعلية إلى المجاز مع انتفاء القرائن الشرعية والعقلية بل ودلالتهما على نقيض ذلك



Modifier avec WPS Office

## أولاً: مخالفة السعد في تجوزه لصفات الله الخبرية و الفعلية للأدلة والقرائن الشرعية

في بيان ما لأجله قال القائلون بالمجاز في الصفات، وحمل الصارفون آياتها وأحاديثها عن الحقيقة إليه، تجدر الإشارة إلى أن ثمة قرائن شرعية تمنع من إرادة المعنى الحقيقي وأخرى تمنع من إرادة المجاز، ولربما هون من شأن الاتكاء على هذا النوع من القرائن بعض من زعموا من أهل الكلام أن نصوص الوحي لم تكن صريحة بالقدر الكافي أو متواترة في إثبات الصفات الخبرية والفعلية، أو لم تكن – فيما أسموه بالظنيات السمعية – مصرحة بعدم جواز صرفها عن ظاهر حقيقتها.

فكان لابد من ذكر ما تيسر من النصوص أملاً في أن تكتمل القرائن وتتكاتف في حل هذا الإشكال الذي لم يقع فيه السعد فحسب بل تعاقبت عليه أجيال وأجيال على مدى الدهور والأزمان .. وفي الإشارة لهذا النوع من القرائن يقول صاحب المجاز بين الإجازة والمنع:

"وفي القرائن الشرعية لا مدخلية للغة في المنع، وإنما المانع هو الشرع وأصول الاعتقاد فيه"[1].

وأقول: إنه إذا كانت القرائن الشرعية عند أهل الحق كافية وحدها من دون القرائن اللغوية في حمل ما عدا صفات المعاني على حقيقتها وفي حسم أمر كهذا يتعلق بتحكم الإسلام وبأمر الدين عقيدة وشريعة، فما بال السعد ومن حجل بقيده يعرض عنها على الرغم من اجتماعها وقرائن العقل وأدلة الشرع – التي جاء الدور عليها لبيان مدى إفادتها إثبات الصفات وأوجه دلالتها على حمل الصفات على الحقيقة– وقد تضافرت جميعاً على حمل معاني الصفات على الحقيقة دون المجاز تدحض أقوالهم وتفند مزاعمهم، وهم – وأيم الله – لو أنصفوا وتدبروا ما حوته لانقطعت حججهم ولدحضت براهينهم، ولسلمت القضية من كل جدل وخلصت العقيدة من كل دخل؟.

وأؤكد بادئ ذي بدء أنه على نحو ما انتفت القرائن اللغوية لصرف صفات اليد والاستواء والمجيء وسواها عن الله تعالى، بل وكانت دالة على ما هو على العكس من ذلك، انتفت القرائن الشرعية وكانت هي الأخرى دليلاً على حمل الصفات على ظاهرها، وذلك – وببساطة شديدة – لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب وأتى على أنماطها وقوانينها، وتحداهم بخصائصها ودلالاتها وبمفرداتها وتراكيبها، فأنى لهما أن يفترقا أو يتعارضا إلا في أذهان من في قلوبهم مرض أو ارتابوا[2].

وهذا يجعلنا نقرر أن انتفاء القرائن من ناحية اللغة والوضع لصرف الصفة

---

(1) المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع أ.د/ عبد العظيم المطعني 2/ 788.
(2) نعوذ بالله من الزيغ والضلال ونسأله العفو والعافية والمعافاة في الدين والدنيا والآخرة.



Modifier avec WPS Office

إلى المجاز مستلزم لنفيها من ناحية الشرع لكون الشرع إنما جاء بلغة العرب ، ولأن نصوصه عمدة في الاحتجاج في مسائلها وقضاياها ..

ونقرر كذلك أن هذه القرائن أياً ما كان نوعها شرعية كانت أو لغوية أو عقلية أو غير ذلك، لا تعارض بينها، ومن ثم لا تواجد لأي منها يشير من قريب أو من بعيد إلى صرف أيٍّ من الصفات عن ظاهر معناها إلى المجاز، وذلك نظراً لتضافرها وكون بعضها في عدم صرف أي وأحاديث الصفات أخذ بحجز بعض، لا كما يظن ضعاف الإيمان أن ثمة ظنيات سمعية لا تقوى على الصمود أمام قطعيات عقلية، ولا ثمة أدلة عقلية يقينية تضعف أمامها أو يتعارض معها أدلة السمع.. ونقرر ثالثة أن أولئك القائلين بهذه الجريرة و المفتئتين على الله بتلك السابقة الخطيرة في دين الله أو بالأحرى من أراد الله به منهم خيراً – من نحو الإمام الجويني ت 438 وابنه إمام الحرمين أبو المعالي ت 478 والغزالي ت 505 والشهرستاني ت 548 وفخر الدين الرازي ت 606 وتلميذه شمس الدين الخسروشاهي ت652 وابن أبي الحديد ت 656 وأضرابهم[1] ومن قبل هؤلاء جميعاً إمام المذهب أبو الحسن الأشعري ت 324 – قد تراجعوا بفضل الله عن هذه المقولات الآثمة وندموا عليها كأشد ما يكون الندم.

## (أ): <u>ومخالفة السعد التفتازاني في تجوزه لصفات الله الخبرية والفعلية لأدلة السمع التي يدعي ظنيتها ويسوغ لنفسه صرفها عن ظاهر معناها، أمر جلي وبيّن:</u>

فقد أبدى السعد ذلك في كلامه وأفصح عنه مع علمه أن قرائن الشرع التي يأتي في مقدمتها صريح الآيات وصحيح السنة والآثار – وبخاصة في الأمور السمعية – يجب أن توضع في الحسبان ولا يجوز التغافل عنها بحال .. ولقد تضافرت أدلة القرآن والسنة جميعاً على إثبات الصفات الخبرية و الفعلية وعلى حملها على حقيقتها وإرادة الظاهر منها دون المجاز:

1 – <u>ومما يفاد منها صراحة ثبوت اليد له سبحانه</u> على النحو اللائق به من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل ولا تصوير ولا تجسيم، قوله ﷺ – من غير ما سبق ذكره في القرائن اللغوية – :

(المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين)، وقوله في حديث الشفاعة: (فأقوم عن يمين الرحمن مقاماً لا يقومه غيري)، ونحوه قوله: (وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي أربعمائة ألف، فقال أبو بكر: زدنا يا رسول الله، قال: وثلاث حثيات من حثيات ربي، فقال عمر: حسبك يا أبا بكر، فقال أبو بكر: دعني يا عمر، وما عليك أن يدخلنا الجنة كلنا، فقال عمر: إن شاء الله أدخل خلقه الجنة بكف واحدة، فقال رسول الله ﷺ: صدق عمر)[2]، فصدقه في إثبات الكف لله وسعتها وعظمتها .. وقوله: (تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته في السفر نزلاً لأهل الجنة)[3] .. وقوله: (يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم القيامة ويطوي السموات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين

---

(1) ممن جاءت أخبار تراجعهم في كتب التراجم والاعتقاد .. وينظر منها على سبيل المثال لا الحصر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز .. ص 147: 150.

(2) الحديث أخرجه عبد الرزاق في مصنفه والهيتمي في مجمع الزوائد 10/ 404 وأحمد3/ 166، 193 والطبراني في الأوسط 3424 والصغير 342 والبغوي في شرح السنة 4335وابن أبي عاصم في السنة 590 والبيهقي في الأسماء ص 467وقال عنه الألباني صحيح على شرط مسلم.

(3) أخرجه البخاري 6520 ومسلم 2792 والبيهقي في الأسماء والصفات ص 454.

ملوك الأرض؟) .. وقوله في رواية أخرى ذكرها البخاري أيضاً: (يطوي الله عز وجل السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بيده الأخرى يأخذهن).

كما نلفي هنالك قوله ﷺ: (ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه)[1]، ولفظ (بين) لا تقتضي المخالطة ولا المماسة والملاصقة لغة ولا عقلاً ولا عرفاً، بل هو – ولله المثل الأعلى – كما في قول الله تعالى: (والسحاب المسخر بين السماء والأرض.. البقرة/ 164)، وهو لا يلاصق السماء ولا الأرض.

ومن أدلة ثبوت اليد لله تعالى قوله ﷺ: (ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة، تربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوه)[2]، وقوله: (يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض، فإنه لم يغض مما في يمينه)، قال: (وعرشه على الماء وبيده الأخرى القبض، يرفع ويخفض)[3] .. وضحكه ﷺ من قول الحَبر الذي جاءه يقول: يا محمد، إن الله جعل السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال والشجر على أصبع، والماء والثرى على أصبع، وسائر الخلق على أصبع، فيهزهن فيقول: أنا الملك؟ قال ابن مسعود راوي الحديث فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه تصديقاً لقول الحَبر، ثم قال:

(وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون.. الزمر/ 67)[4].

وفي أوجه الدلالة لبعض ما ذكر، نرمق في قوله تعالى: (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64)، إنكاره جل وعلا على اليهود نسبة اليد إلى النقص والعيب في حين لم ينكر عليهم إثبات يده، بل وقدر القرآن إثباتها له – سبحانه – زيادة على ما قالوه ، فأخبر بأنهما يدان مبسوطتان .. وفي قول الصادق المصدوق ﷺ فيما مضى، ذكر القبض والبسط والطي واليمين والحثو والإمساك باليد والأخذ و الوقوف عن يمين الرحمن والكف وتقليب القلوب بأصابعه ووضع السموات على أصبع والجبال على أصبع إلخ، وذكر إحدى اليدين وقوله صلوات الله عليه: (وبيده الأخرى).

وكل هذا يمتنع معه أن تكون اليد مجازية سواء كانت بمعنى القدرة أو بمعنى النعمة، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف إلا وهي على الحقيقة على ما تشهد به لغة العرب، بخلاف اليد المجازية فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على اليد الحقيقية، بل ما يدل على المجاز كقولهم: (له عندي يد)، و(أنا تحت يدهم) ونحو ذلك .. وإلا فكيف – للعارفين بما لم يعرفوا و المجادلين بغير علم والقائلين بصرفها على الإطلاق – بما في نحو قوله تعالى: (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك.. العنكبوت/ 48)

---

([1]) الحديث وبنحوه أخرجه مسلم 2654 والترمذي 2140، 2141، 3522، 3768 وأحمد 2/ 168، 173، 3/ 112، 257، 4/ 182، 6/91، 251، 302، 315 وابن حبان 943 وابن ماجة 199 و الطبراني في الدعاء 1262 والنسائي في الكبرى 7737، 7738 والحاكم 1/ 525، 2/ 288، 317، 289، 4/ 321 وابن أبي عاصم في السنة 219 وانظر الصحيحة 2091.

([2]) هذا لفظ مسلم من رواية قتيبة بن سعيد 1014 وقد سبق تخريج الحديث بطرقه المتعددة.

([3]) أخرجه البخاري 4684.

([4]) الحديث وبنحوه أخرجه البخاري 4811، 6978، 6979، 7013، 7414، 7415، 7451، 7513 ومسلم 2786 والنسائي في الكبرى 7736، 11451، 11452 والترمذي 3238 والطبراني في الكبير 10/ 10335 وأحمد 1/ 378 وابن مندة في التوحيد واللالكائي في أصول السنة وغيرهم.

، وما في نحو قول عبد الله بن عمر مثلا ً: (وإن الله لم يباشر بيده أو لم يخلق بيده إلا ثلاثاً: خلق لآدم بيده، وغرس جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده)؟، وأني لهم في أي نقل أو عقل أو منطق أو ملة أو فطرة أو دين أو شريعة أو قانون أو مبدأ أو أصل أو قاعدة أن يكون معنى الآية: (وما كنت تتلو من كتاب ولا تخطه بنعمتك أو بقدرتك)، أو أن يصح أن يقال أن المراد من الأثر: لم يخلق بقدرتـه أو بنعمته إلا ثلاثا1.

وليس بجائز في هذه النصوص المذكورة – وهي قليل من كثير – أن يراد بها الجارحة، وما قال ذلك أحد من أهل التحقيق أو ممن يعتد به من أهل العلم، ففي فتح الباري شرح صحيح البخاري وتحديداً في باب قول الله: (لما خلقت بيدي.. ص/ 75)، ينقل ابن حجر عن ابن بطال قوله: "في هذه ا لآية إثبات يدين لله تعالى، وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين، خلافاً للمشبهة من المثبتة وللجهمية من المعطلة، ويكفي للرد على من زعم أنهما بمعنى القدرة، أنهم أجمعوا على أن له قدرة واحدة في قول المثبتة وعلى ألا قدرة له في قول النفاة لأنهم يقولون إنه قادر بذاته".

ثم ذكر في كلام مفحم وجه الدلالة في تفضيل آدم على إبليس بكونه خلقه بيده، وقال:

"ولا جائز أن يراد باليدين النعمتان لاستحالة خلق المخلوق بمخلوق، فأن النعم مخلوقة ولا يلزم من كونهما صفتي ذات أن يكونا جارحتين"، ونقل ابن حجر بعد ذلك عن ابن التين وابن فورك ما هو صريح في ذلك، كما ذكر مزاعم أهل التأويل أن لليد ما يربو عن الخمسة والعشرين معنى في اللغة ما بين حقيقة ومجاز، منها الجارحة والقدرة والنعمة والذل إلى غير ذلك من المعاني2، وبداهة أن يكون مع كل معنى من تلك المعاني ما يدل من خلال سياق الكلام وقرائن الأحوال على المعنى المراد.

وفي (الأسماء والصفات) للبيهقي أن "اليد لله تعالى صفة بلا جارحة، فكل موضع ذُكرت فيه من كتاب وسنة صحيحة، فالمراد بذكرها تعلقها بالكائن المذكور معها من الطي والأخذ والقبض والبسط والمسح والقبول والإنفاق وغير ذلك، تعلق الصفة الذاتية بمقتضاها من غير مباشرة ولا مماسة، وليس في ذلك تشبيه بحال"3 .. يقول أبو سليمان الخطابي صاحب معالم السنن ت 388:

"ليس معنى اليد عندنا الجارحة، إنما هي صفة جاء بها التوقيف، فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكيفها وننتهي إلى حيث انتهى بنا الكتاب والأخبار المأثورة الصحيحة، وهو مذهب أهل السنة والجماعة"4.

2 – وأما دلالة النصوص والقرائن الشرعية على استوائه على عرشه، المستلزم لعلوه سبحانه، فهي أجل من أن تحصى، ومن ذلك:

أ – التصريح بالاستواء إلى السماء: وذلك في موضعين هما قوله تعالى في سورة البقرة: (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات.. البقرة/ 29)، وقوله في سورة فصلت: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان.. فصلت/ 11).. والتصريح كذلك بالاستواء على عرشه، وذلك في سبع سور هي قوله تعالى في سورتي الأعراف ويونس: (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأ

(1) ينظر استعجال الصواعق ص 402، 404، 405.
(2) فتح الباري 13/ 334، 335 باب التوحيد..
(3) الأسماء والصفات للبيهقي ص 467.
(4) السابق ص 471.

أرض في ستة أيام ثم استوى على العرش.. الأعراف/ 54 ويونس/ 3)، وقوله في سورة الرعد: (الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش.. الرعد/ 2)، وقوله في سورة طه: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، وقوله في سورة الفرقان: (الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن.. الفرقان/ 59)، وقوله في سورة السجدة: (الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون. يدبر الأمر من السماء إلى الأرض.. السجدة/ 4، 5)، وقوله في سورة الحديد: (هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير.. الحديد/ 4).

وفي آخر حديث أنس في فضل الجمعة وتسميته بيوم المزيد قال ﷺ: (وهو اليوم الذي استوى فيه ربك على العرش)[1]، وعنه في حديث الشفاعة الطويل قال ﷺ:(فأدخل على ربي تبارك وتعالى وهو على عرشه)[2]، وإنما يكون ذلك – بالطبع – دون تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه، ولا تجسيم ولا مماسة ولا محاذاة.

وعن قتادة بن النعمان[3] قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لما فرغ الله من خلقه استوى على عرشه)، وعن أبي رزين العقيلي[4] قال: قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق العرش فاستوى عليه)[5] وعن ابن عباس رضي الله عنهما وعن مرة[6] عن ناس من أصحاب النبي ﷺ في قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء.. البقرة/ 29 وفصلت/ 11) قال: (إن الله تعالى كان على عرشه على الماء ولم يخلق شيئاً قبل الماء، فلما أراد أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخاناً فارتفع فوق الماء فسما عليه فسماه سماء ، ثم أيبس الماء فجعله أرضاً ثم فتقها فجعلها سبع أرضين)، إلى أن قال: (فلما فرغ الله عز وجل من خلق ما أحب، استوى على العرش)[7].. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام أخذ بيده فقال: (يا أبا هريرة إن الله خلق السموات والأرضين في ستة أيام ثم استوى على العرش يوم السابع)[8].

<u>ب – ومما يدل عليه:</u> أسماؤه الحسنى الدالة على ثبوت جميع معاني العلو له تبارك وتعالى: كاسمه (الأعلى) واسمه (العلي) واسمه (المتعالي) واسمه (الظاهر) واسمه (القاهر) وغيرها، قال تعالى: (سبح اسم ربك الأعلى.. الأ

---

(1) رواه الشافعي في مسنده وابن أحمد في السنة وابن خزيمة وغيرهم، كما جمع ابن أبي داود طرقه.
(2) أخرجه البخاري في التوحيد 7002، 7072 ومسلم في الإيمان 193.
(3) ابن زيد بن عامر الأنصاري الظفري، صحابي جليل شهد بدراً ت23 على الصحيح، وحديثه رواه الخلال في كتاب السنة بإسناد صحيح على شرط مسلم.
(4) هو لقيط بن صبِرة، صحابي مشهور .. تقريب التهذيب.
(5) رواه أبو داود وابن ماجة وقال الذهبي: إسناده حسن وصرح بعضهم بالخلاف في صحته وضعفه، ورواه الترمذي وحسنه ولكن لفظه: (وخلق عرشه على الماء)، و(العماء) أي: ليس معه شيء.
(6) هو ابن شراحبيل الهمداني- ويقال له الطيب، ويقال له مرة الخير- الكوفي المفسر العابد ت 76 .. طبقات المفسرين.
(7) رواه السدي وابن جرير الطبري في تفسيره والذهبي في العلو والبيهقي في الأسماء ص527.
(8) الحديث فيه أخضر بن عجلان قال الذهبي: وثقه ابن معين وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، ولينه الأزدي وحديثه في السنن الأربعة.

أعلى/1)، ولما نزلت قال ﷺ: اجعلوها في سجودكم[1] .. وقال تعالى: (وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم.. البقرة/ 255)، وقال: (إن الله كان علياً كبيراً.. النساء/ 34)، وقال: (ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير.. الحج/ 62)، وقال: (حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا أنزل ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير.. سبأ/ 33)، وقال: (إنه علي حكيم.. الشورى/ 51)، وقال: (عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال .. الرعد/ 9)، وقال: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن.. الحديد/ 3) .. وكلها أسماء تدل على ثبوت جميع المعاني العلو له تبارك وتعالى ذاتاً وقهراً وشأناً.

جـ - ومنه التصريح بفوقيته وبأنه تعالى في السماء: ومن ذلك قوله تبارك اسمه: (وهو القاهر فوق عباده.. الأنعام/ 18)، وقوله: (ءأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور. أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً فستعلمون كيف نذير.. الملك/ 16، 17).

وفي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري قوله ﷺ عندما اعترض معترض على قسمته في عطية جاءته من اليمن: (ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء صباحاً ومساء)[2]، ولما حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة بأن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذريتهم وتغنم أموالهم، قال له النبي ﷺ: (لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سماوات)[3]، وفي صحيح البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كانت زينب رضي الله عنها تفتخر على أزواج النبي ﷺ وتقول: (زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات)[4].

وروى جابر بن سليم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن رجلاً ممن كان قبلكم لبس بردين فتبختر، فنظر الله إليه من فوق عرشه فمقته، فأمر الأرض فأخذته فهو يتجلجل فيها)[5]، كما أخرج البخاري من حديث أبي هريرة قوله عليه السلام:(لما قضى الله تعالى الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش:إن رحمتي غلبت غضبي)[6]، وفي أثر لابن مسعود هو في حكم المرفوع يقول فيه: (بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام، وبين كل سماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي وبين الماء خمسمائة عام، والكرسي فوق الماء والله عز وجل فوق الكرسي ويعلم ما أنتم عليه)[7]، وأخرجه الذهبي في العلو واللالكائي و البيهقي بلفظ: (والله فوق العرش لا يخفى عليه شيء من أعمالكم)[8].

وعن أبي الدرداء قال ﷺ: (من اشتكى منكم شيئاً أو اشتكاه أخ له فليقل: ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض، اغفر لنا

---

([1]) أخرجه ابن ماجة 887 والدارمي 1/ 299 وقال حديث حسن والسيوطي في الدر المنثور 30/ 481.
([2]) أخرجه البخاري في التوحيد 6995.
([3]) أخرجه البخاري 3043، 3804، 4121، 6262 ومسلم 1769والبيهقي ص 572.
([4]) هي زينب بن جحش بن رباب بن يعمر الأسدية أم المؤمنين ت20وحديثها أخرجه البخاري 4787 ،7420ومسلم 1428والبيهقي في الأسماء والصفات ص 569.
([5]) رواه الدارمي وله شاهد في البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
([6]) أخرجه البخاري 3194وسلم 2751والبيهقي في الأسماء ص 569.
([7]) أخرجه أحمد7573والترمذي 2540وابن خزيمة في التوحيد1/ 242، 243والبيهقي في الأسماء 555 والدارمي في الرد على الجهمية 81 وابن قدامة في العلو75وأبو الشيخ في العظمة 281 و الطبراني في الكبير 8987وغيرهم وقال الهيثمي في مجمع الزوائد1/ 86 رجاله رجال الصحيح.
([8]) ينظر مختصر العلو ص 103ومعارج القبول 1/ 104.



Modifié avec WPS Office

حوبنا وخطايانا أنت رب الطيبين، أنزل رحمة من رحمتك وشفاء من شفائك على هذا الوجع، فيبرأ)1، وفي حديث عبد الله بن عمرو يقول ﷺ: (الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء، الرحم شجنة من الرحمن، فمن وصلها وصله الله ومن قطعها قطعه الله)2، وله عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لأبي: (يا حصين كم تعبد اليوم إلهاً؟، قال أبي: سبعة، ستة في الأرض ووحداً في السماء، قال: فأيهم تعبد لرغبتك ورهبتك؟، قال: الذي في السماء، قال: يا حصين أما إنك لو أسلمت، علمتك كلمتين تنفعانك، قال: فلما أسلم حصين قال: يا رسول الله علمني الكلمتين اللتين وعدتني، فقال ﷺ: قل اللهم ألهمني رشدي، وأعذني من شر نفسي)3.

وفي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة يقول عليه السلام: (والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشها فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى يرضى عنها)4، وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (الميت تحضره الملائكة، فإذا كان الرجل الصالح قالوا: أخرجي أيتها النفس المطمئنة كانت في الجسد الطيب، أخرجي حميدة وأبشري بروح وريحان ورب غير غضبان، فيقولون ذلك حتى يعرج بها إلى السماء التي فيها الله عز وجل .. وذكر باقي الحديث)5.

د – ومنه التصريح بذكر عرشه وصفته وإضافته في الغالب إليه وأنه جل جلاله فوقه، وبإشارة النبي عليه السلام في خطبته في حجة الوداع بإصبعه وقوله بعد رفع رأسه بين الفينة والأخرى: اللهم هل بلغت اللهم فاشهد .. وبما كان من كليم الله موسى عليه السلام عندما طلب من ربه أن يراه وقول الله له: (لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً.. الأعراف/ 143) .. وما كان من فرعون في تكذيبه موسى في أن رب السموات والأرض ورب المشرق والمغرب وما بينهما هو الله الذي في السماء فوق جميع خلقه مباين لهم لا تخفى عليه منهم خافية، وما كان بعد من قوله لرئيس وزرائه هامان: (وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب. أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وما كيد فرعون إلا في تباب.. غافر/ 36، 37)6.

هـ – ومنه التصريح باختصاص بعض الأشياء المعلوم أنها في السماء بأنها عنده: كما في قوله تعالى: (إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون.. الأعراف/ 206)، وقال: (وله من في السموات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون.. الأنبياء/ 19)، وقال: (فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون الليل والنهار وهم لا يسامون.. فصلت/ 38)، وقال: (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون.. آل عمران/ 169)، وقال: (وضرب الله

---

(1) رواه أبو داود 2892 ومسند أحمد 6/ 21 والمستدرك 1/ 344.
(2) أبو داود 4941 ومجمع الزوائد 8/ 187 والترمذي 1925 وقال عنه صحيح.
(3) أخرجه الترمذي في الدعوات 3483.
(4) رواه مسلم 1436.
(5) رواه النسائي 1833 وابن ماجة 4262 وأحمد 2/ 304، 4/ 382 وابن جرير واللفظ له.
(6) ينظر والمزيد من تفاصيل أدلة علو تعالى واستوائه على عرشه معارج القبول1/ 98: 121وما بعدها والطحاوية ص 253 وما بعدها .

مثلا ً للذين آمنوا امرأة فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة.. التحريم/ 11).

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه إن رحمتي سبقت غضبي)[1]، ولهما عنه قال عليه السلام: (احتج آدم وموسى عند ربهما عز وجل، فحج آدم موسى .. وذكر الحديث)[2]، ولمسلم عنه من حديث طويل: (وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده)[3]، وله عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ .. وذكر الحديث إلى أن قال: ثم خرج علينا فقال: ألا تُصفّون كما تُصفّ الملائكة عند ربها، فقلنا: يا رسول الله وكيف تصفّ الملائكة عند ربها؟ قال: يتمون الصفوف الأولى ويتراصون في الصف)[4].

و – ومن ذلك الرفع والصعود والعروج إليه: فقد صرحت النصوص برفع عيسى إلى الله تعالى في نحو قوله عز من قائل: (وما قتلوه يقيناً. بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً.. النساء/ 157، 158)، وقوله: (إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا.. آل عمران/ 55)، وما أكثر الأحاديث التي أخبرت عن نزوله إلى الأرض حكماً عدلا ً في آخر هذه الأمة بشريعة نبيهم محمد ﷺ.

كما صرحت بصعود الأعمال إليه على ما في قول الله تعالى: (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه.. فاطر/ 10)، وقوله ﷺ: (من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب – ولا يصعد إلى الله إلا الطيب – فإن الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل)، وقوله في حديث ابن عمر: (اتقوا دعوة المظلوم فإنها تصعد إلى الله كأنها شرارة)[5]، وقوله فيما أخرجه مسلم من حديث أبي موسى الأشعري وقد مر: (إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل)، والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى.

وصرحت كذلك بصعود أرواح المؤمنين إلى الله تعالى وحجب غيرها، كما في قوله تعالى: (إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط.. الأعراف/ 40)، وقوله ﷺ في حديث البراء بن عازب: (إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه) .. إلى أن قال بعد إخراجهم روحه: (فيصعدون بها فلا يمرون على ملأ من الملائكة إلا قالوا: ما هـذه الروح الطيبة، فيقولون: فلان بن فلان بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونـه بها في الدنيا حتى ينتهوا إلى سماء الدنيا فيستفتحون له فيشيّعه من كـل سماء مقربوها إلى السماء التي تليها حتى ينتهوا إلى سماء السابعة، فيقـول الله تعالى: اكتبوا كتاب عبدي في عليين

---

(1) أخرجه البخاري 3022 ومسلم 2751.
(2) مجمع الزوائد7/ 191وأحمد2/ 248، 264، 268 والترمذي 2135وابن ماجة80.
(3) رواه مسلم 2699 والترمذي 2946 وابن ماجة 225.
(4) رواه مسلم 430 وأبو داود 661 والنسائي 816 وأحمد2/ 98، 5/ 101.
(5) الحديث وبنحوه أخرجه البخاري8/ 51ومسلم19وأبو داود 1584 والنسائي5/ 52، 55 و الترمذي 625 وأحمد3/ 153 ومجمع الزوائد10/ 152.

وأعيدوه إلى الأرض، فإني منها خلقتهم وفيها أعيدهم ومنها أخرجهم تارة أخرى .. وذكر الحديـث)[1].

كما صرحت بعروج الملائكة والروح إلى الله تعالى على ما جاء في قوله: (من الله ذي المعارج تعرج الملائكة والروح إليه.. المعارج/ 3، 4)، وقوله ﷺ كما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة: (يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملا ئكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة العصر وصلاة الفجر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم فيقول: كيف تركتم عبادي، فيقولون: تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون)[2]، وما جاء فيهما عنه من قوله ﷺ: (إن لله تبارك وتعالى ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تعالى تنادوا، هلموا إلى حاجتكم، قال: فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا، قال: فيسألهم ربهم عز وجل وهو أعلم منهم، ما يقول عبادي، قال: يقولون يسبحونك ويكبرونك ويحمدونك ويمجدونك، ق ال: فيقول تعالى هل رأوني؟ .. الحديث)[3].

وبمعراجه ﷺ إلى سدرة المنتهى على نحو ما جاء في الصحيحين وغيرهما من أنه ﷺ بعد أن أسري به إلى بيت المقدس، أوتي بدابة فحُمل عليها ثم انطلق به جبريل حتى أتى السماء الدنيا فاستفتحا فإذا فيها آدم، ثم صعدا إلى السماء الثانية فإذا هما بابني الخالة يحيى وعيسى، ثم السماء الثالثة فإذا هما بيوسف، ثم الرابعة فإذا هما بإدريس، ثم الخامسة فإذا هما بهارون، ثم السادسة فإذا هما بموسى عليه السلام، ثم السابعة فإذا هما بخليل الرحمن إبراهيم .. يقول: (ثم رفعت إلى سدرة المنتهى فإذا نبقها مثل قلال هجر وإذا ورقها مثل آذان الفيلة، قال – يعني جبريل عليه السلا م: هذه سدرة المنتهى، وإذا أربعة أنهار نهران ظاهران ونهران باطنان .. ثم رفع لي البيت المعمور، ثم أتيت بإناء من خمر وإناء من لبن وإناء من عسل، فأخذت اللبن فقال: هي الفطرة أنت عليها وأمتك، ثم فرضت عليّ الصلوات خمسين صلاة كل يوم، فرجعت فمررت على موسى فقال .. ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف، حتى صارت خمس في العمل وخمسين في الأجر)[4].

ز – وصرحت كذلك بنزوله تبارك وتعالى من عليائه: على نحو ما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول: من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له)، وقد ثبت نزوله سبحانه عشية عرفة وعند فناء الخلق (حين ينزل إلى السماء الدنيا فينادي لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)، وكذا عند فصل القضاء بين عباده كما يشاء وعلى ما يليق بجلاله وعظمته .. وبنزول ملائكة الله وبنزول الأمر من عنده، وبتنزيل الكتاب منه تبارك اسمه وتعالت عظمته.

ويدل على أن الأمر في مثـل هذا متوقف على ما ورد به السماع، وأنه دين ليس للمرء أن يتقدم بين يديه أو يتأخر، ما أورده الحافظ الذهبي بسنده تحت نفس العنوان، عن "موسى بن داود قال: قال لي عباد بن العوام: قدم علينا القاضي شريك بن عبد الله منذ نحو من خمسين سنة، فقلت: يا

---

(1) وهو بمسند أحمد4/ 287، 295، 296.
(2) البخاري 2929ومسلم 632والنسائي10/ 240، 241والموطأ1/ 170 وأحمد 2/ 486.
(3) أورده البخاري في الدعوات 11/ 177، 178، 179والترمذي 3595 وأحمد 1/ 387، 2/ 452.
(4) أخرجه وبنحوه البخاري 162، 7079وغيره.

أبا عبد الله إن عندنا قوماً ينكـرون هذه الأحاديث يعني: (إن الله ينزل إلى السماء الدنيا)، و(إن أهل الجنة يرون ربهم)[1]، قال: فحدثني بنحو من عشرة أحاديث في هذا فقال: (نحن أخذنا ديننا عن التابعين عن أصحاب النبي ﷺ، فهم عمن أخـذوا) "[2].

## 3- دلالة النصوص والقرائن الشرعية على مجيئه تعالى:

من ذلك ما جاء في قوله عز من قائل: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكةُ وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور.. البقرة/ 210)، وقوله: (ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً .. الفرقان/ 25)، وقوله: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً.. الفجر/ 22)، وقد ذكر الإمام أبو جعفر ابن جرير حديث النبي ﷺ الذي رواه أبو هريرة عن الصور، وهو حديث طويل ومشهور ساقه غير واحد من أصحاب المسانيد وغيرهم .. وفيه: أن الناس إذا اهتموا لموقفهم في العرصات تشفعوا إلى ربهم بالأنبياء واحداً واحداً، من آدم فمن بعده فكلهم يحيد عنها حتى ينتهوا إلى محمد ﷺ ، فإذا جاءوا إليه قال: (أنا لها أنا لها)، فيسجد لله تحت العرش ويشفع عند الله في أن يأتي لفصل القضاء بين العباد، فيشفعه الله ويأتي في ظلل من الغمام بعد ما تشقق السماء الدنيا وينزل من فيها من الملائكة ثم الثانية ثم الثالثة إلى السابعة، وينزل حملة العرش و الكروبيون، قال: (وينزل الجبار عز وجل في ظلل من الغمام والملائكة ولهم زجل من تسبيحهم يقولون: سبحان ذي الملك والملكوت، سبحان ذي العزة و الجبروت، سبحان الحي الذي لا يموت، سبحان الذي يميت الخلائق ولا يموت، سبوح قدوس رب الملائكة والروح، سبوح قدوس سبحان ربنا الأعلى ، سبحان ذي السلطان والعظمة، سبحانه سبحانه أبداً أبداً)[3].

وفي شرح هذا الأثر وكذا ما جاء في آيات سورة الفرقان يقول الحافظ ابن كثير[4]: "يخبر تعالى عن هول يوم القيامة وما يكون فيه من الأمور العظيمة، فمنها انشقاق السماء وتفطرها وانفراجها بالغمام، وهو ظلل النور العظيم الذي يبهر الأبصار .. ونزول ملائكة السموات يومئذ، فيحيطون بالخلائق في مقام المحشر، ثم يجئ الرب تبارك وتعالى لفصل القضاء، قال مجاهد: وهذا كما قال تعالى: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكةُ.. البقرة/ 210)"، وأورد ابن كثير أثر ابن عباس الذي أخرجه ابن أبي حاتم، الذي قال فيه بعد أن قرأ رضي الله عنهما آية الفرقان: "يجمع الله تعالى الخلق يوم القيامة في صعيد واحد ، الجن والإنس و البهائم والسباع والطير وجميع الخلق، فتنشق السماء الدنيا فينزل أهلها، وهم أكثر من الجن والإنس ومن جميع الخلائق، فيحيطون بالجن والإنس وبجميع الخلائق، ثم تنشق السماء الثانية فيحيطون بالملائكة الذين نزلوا قبلهم وبالجن والإنس وبجميع الخلائق وهم أكثر من أهل السماء الدنيا ومن جميع الخلق، ثم تنشق السماء الثالثة فينزل أهلها وهم أكثر من أهل السماء الثانية والسماء الدنيا ومن جميع الخلائق، فيحيطون بالملائكة الذين نزلوا قبلهم وبالجن والإنس وجميع الخلق، ثم كذلك كل سماء على ذلك التضعيف

---

(1) سبق تخريجه.
(2) العلو ص 108ويـنظر التوحيد لابن مندة 3/ 116، 306 والصفات للدارقطني ص73 والأسمـاء و الصفات للبيهقي ص607 ومعارج القبول 1/272.
(3) ينظر الطبري19/ 5 مجلد 9وابن كثير1/ 248، 4/ 510.
(4) هو إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي عماد الدين أبو الفداء، الحافظ المحدث الشافعي، صاحب البداية والنهاية، وتفسير القرآن، والاجتهاد في طلب الجهاد، والفصول في سيرة الرسول وغير ذلك، ت 774 .. كشف الظنون5/ 215



Modifié avec WPS Office

حتى تنشق السماء السابعة، فينزل أهلها وهم أكثر ممن نزل قبلهم من أهل السموات ومن الجن والإنس ومن جميع الخلق، فيحيطون بالملائكة الذين نزلوا قبلهم من أهل السموات وبالجن والإنس وجميع الخلق كلهم، وينزل ربنا عز وجل في ظلل من الغمام وحوله الكروبيون وهم أكثر من أهل السموات السبع ومن الجن والإنس وجميع الخلق .. لهم زجل بالتسبيح و التهليل والتقديس لله عز وجل"، إلى آخر ما أورده ابن كثير من رواية ابن أبي حاتم1.

وإنما يكون ذلك بالطبع على النحو اللائق به سبحانه وعلى الوجه الذي لا يشبهه ولا يشبهه فيه أحد، بلا تكييف ولا تعطيل، ولا تأويل ولا تمثيل، ولا نفي ولا تجسيم، ولا تصوير ولا تخييل، على ما دأب عليه الصحابة ومن تـلاهم وتبعهم بإحسان من إثبات ما أثبته الله ورسوله، والانتهاء فيه إليه وإمراره على ظاهره وتفويض كنهه إلى الله تعالى .. يقول الحافظ العلامة ابن منـدة في كتابه التوحيد وتحت عنوان: (ذكر نزول الرب عز وجل يوم القيامة لفصل القضاء):

"كذلك نقول فيما تقدم من هذه الأخبار في الصفات في كتابنا هذا، نرويها عن الصحابة عن المصطفى ﷺ، ونجهل من تكلم فيها إلا ببيان عن الرسول ﷺ أو خبر صحابي حضر التنزيل والبيان، ونتبرأ إلى الله عز وجل مما يخالف القرآن وكلام الرسول ﷺ "2.

وفي ترسيخ معتقد السلف في الصفات، يعلن أبو الحسن الأشعري – بعد تراجعه عما كان عليه من معتقد المعتزلة وأهل الكلام والذي راج لدى السعد التفتازاني وغيره ولا يزال على أنه مذهبه – ما استقر علية أمره قبل وفاته فيقول:

"ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل عن النزول إلى سماء الدنيا، وأن الرب يقول: (هل من سائل)، (هل من مستغفر)، وبسائر ما نقلوه وأثبتوه .. خلافاً لما عليه أهل الزيغ والتضليل، ونعوّل فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا ﷺ وإجماع المسلمين وما كان في معناه، و لا نبتدع في دين الله ما لم يأذن به الله، ولا نقول على الله ما لا نعلم .. ونقول: إن الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال سبحانه: (وجاء ربك و الملك صفاً صفاً.. الفجر/ 22)"3، بل عد – عليه من الله سحائب الرحمة و الرضوان – قول الله تعالى: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً .. الفجر/ 22)، وقوله: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة.. البقرة/ 210)، ضمن ما يدل على استوائه تعالى على عرشه4.

ويفاد من كل ذلك أن القول بحمل المجيء والإتيان على المجاز بمجيء أمره وإتيان أمره .. يعني على تقدير حذف مضاف على ما ادعاه السعد وغيره، قول غير صحيح، وينقضه أن ليس في اللفظ ما يقتضيه أو يدل عليه، وأنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين هذا المحذوف كان تعيينه قولاً على المتكلم بغير علم، ولعل هذا هو ما حدا بالمتأولة – ومنهم بالطبع التفتازاني5– لأن يتخبطوا في تقدير المحذوف، فمن ذاهب كالسعد

---

(1) ينظر تفسير ابن كثير3/ 326.

(2) كتاب التوحيد لابن مندة ص 255.

(3) الإبانة 2/ 29، 30ت د/ فوقية حسين محمود وينظر ص 12ط المكتبة السلفية.

(4) ينظر السابق2/ 114.

(5) على ما جاء في قوله: "وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم إعرابها الظاهر بحذف لفظ كقوله تعالى: (وجاء ربك .. الفجر/ 22) .. أي: (جاء أمر ربك) لاستحالة مجيء الرب .. فالحكم الأصلي لـ

إلى أن التقدير: (وجاء أمر ربك)، مع أن أمره تعالى هو كلامه وهو حقيقة، و لا يتأتى أن تجيء الصفة وتأتي وتنزل هكذا دون موصوفها .. ومن قائل إنها على تقدير (وجاء ملك ربك)، وأنا وأي عاقل لا أستطيع أن أفهم أن يتم مع هذا عطف (والملك صفاً صفاً)، فضلاً عن أن في هذا – على ما هو متضح – ما فيه، من التلبيس والتحريف ورفع الوثوق بكلام المتكلم .. واستدلالهم فيما جنحوا إليه بقول الله تعالى: (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك.. النحل/ 33)، استدلال في غير موضعه ويرد عليه فضلاً عما ذكرنا، اختلاف السياق الذي في شأنه يقول صاحب (معارج القبول) متسائلاً:

"أليس قد اتضح .. أن مجيء ربنا عز وجل غير مجيء أمره وملائكته، وأنه يجيء حقيقة، ومجيء أمره حقيقة، ومجيء ملائكته حقيقة، وقد فصّل تعالى ذلك وقسّمه ونوّعه تنويعاً يمتنع معه الحمل على المجاز، فذكر تعالى في آية البقرة – (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور.. البقرة/ 210) – مجيئه ومجيء ملائكته وكذا في آية الفجر (وجاء ربك والملك صفاً صفاً.. الفجر/ 22)، وذكر في آية النحل – (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك.. النحل/ 33) – مجيء ملائكته ومجيء أمره، وذكر في آية الأنعام – (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً قل انتظروا إنا منتظرون.. الأنعام/ 158) – إتيانه وإتيان ملائكته وإتيان بعض آياته التي هي من أمره؟؟!! .. ثم يقال: ما الذي يخص إتيان أمره بيوم القيامة؟! أليس أمره آتياً في كل وقت، متنزلاً بين السماء والأرض بتدبير أمور خلقه في كل نفس ولحظة (يسأله من في السموات والأرضض كل يوم هو في شأن.. الرحمن/ 29)"[1]؟!.

## 4- دلالة النصوص والقرائن الشرعية على إثبات الوجه والعين لله على الحقيقة:

وعلى نحو ما جاءت مخالفة السعد في قوله في صفتي الوجه والعين بـ المجاز للقرائن اللغوية وأوضاع اللغة، كانت مخالفته لقرائن الشرع ونصوص الوحي.. ينكشف ذلك جلياً فيما ذكره في الفصل الثالث بالمبحث السابع في كتابه (شرح مقاصد الطالبين)، فتحت ما عنون له بقوله: (في الصفات المختلف فيها)، بدا ادعاؤه في امتناع حمل الوجه في نحو قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك.. الرحمن/ 27)، والعين في نحو قوله تعالى: (ولتصنع على عيني.. طه/ 39)، (تجري بأعيننا.. القمر/ 14)، على معانيهما الحقيقية، لكون الوجه – بزعمه – مجازاً عن الوجود أو الذات والعين مجازاً عن الكلاءة والحفظ والرعاية، كما تقول: (فلان بمرأى من الملك ومسمع)، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته، وإلا فهي على حد قوله تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية[2].

وهذا مخالف لقرائن الشرع وكذا– على ما سيأتي – لقرائن العقل، ومن دلا

---

(ربك) .. هو الجر وقد تغير إلى الرفع"، ومفاد كلامه على ما ذكر السيد الشريف أن "الحكم الأصلي في الكلام لقوله: (ربك) في (جاء ربك) هو الجر، وأما الرفع فمجاز" .. المطول ص 405، 406 بتصرف واختصار.

(1) المعارج 1/ 292، 293.

(2) ينظر شرح مقاصد الطالبين 3/ 128، 129.

ائل النصوص والقرائن الشرعية على إثبات الوجه والعين لله تعالى على الحقيقة من غير ما ذكرت في المبحث الأول، ودلالتها – بالتالي تضمناً – على مخالفة السعد في قوله – ومن حجل بقيده – فيهما بالمجاز للقرائن الشرعية ونصوص الوحي على غرار مخالفته للقرائن اللغوية الوضعية .. ما جاء في قوله – تعالت عظمته وتقدست أسماؤه:
(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.. الرحمن/ 27)، كذا بذكر الوجه مرفوعاً على الفاعلية وبلفظ (رب) مجروراً بالإضافة، إذ دل رفع (ذو) على تبعيتها وأنها نعت لـ (وجه)، وعليه فلو كان الوجه هو الذات أو الوجود على ما زعم، لكانت القراءة: (ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام)، يعني بالياء في (ذو) بدل الواو، كما قال تعالى: (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام.. الرحمن/ 78)، فلما كانت القراءة في الآية الأولى بالرفع إجماعاً تبين أن الوجه صفة للذات وليس هو الذات[1]، وذا – ليت شعري – هو ما يقبله العقل والشرع معاً لكونه يمثل وجه الدلالة في الآيتين، فضلا عن كونه من تفسير القرآن بالقرآن وهو أولى التفسير ما وجد إليه سبيلا ، ولهذا كان يعتمده الصحابة والتابعون والأئمة من بعدهم.
يعضد ذلك ويشحذ من همته ويقوي من عزيمته، ما ورد من نصوص الوحي كتاباً وسنة .. فقد دل ما جاء منها في مقام دعائه عليه السلام وسؤاله وتضرعه، على أن الدعاء بوجهه أعظم وأبلغ من السؤال به وأن هذا مغاير لذاك على ما مر تفصيله .. كما دل ما جاء منها في نحو قوله تعالى: (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله.. البقرة/ 115)، على عدم صلاحية أن يحمل الوجه على ما قيل من أن مراده (قِبلة الله)، إذ لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغـة ولا شرعاً ولا عرفاً، بل القِبلة لها اسم يخصها، والوجه له اسم يخصه فلا يدخل أحدهما على الآخر ولا يستعار اسمه له ولا عهد للعرب بذلك.
وما قيل من إطلاق اسم الوجهة على القبلة في نحو قوله تعالى: (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات.. البقرة/ 148)، وأنها قد تسمى جهة وأصلها وجهة لكن أعلت بحذف أوله كـ (زنة)، و(عدة)، وأنها سميت بهما لأن الرجل يقابلها ويواجهها بوجهه، فجوابه: أنه مع ما ذكر لا يُسوغ إطلاق الوجه على القبلة إذ لم يعهد في لغة العرب تسميتها وجهاً في أي من استعما لاتها، فكيف إذا أضيف الوجه إلى الله، كما أن السياق في قوله: (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم.. البقرة/ 115) لا تعرُّض فيه للقبلة ولا لحكم الاستقبال، وإنما هو في بيان عظمة الخالق وأنه محيط بالعالم، ثم بيان أنه تعالى أكبر وأعظم من كل شيء، فبيان ما يدل على سعة علمه وإحاطته.
وسياق الآية هنا غيره في سابقتها التي وردت عقب الحديث عن قبلته التي شرع التوجه إليها دون سائر الجهات، بل وذكر مرة بعد مرة تعيينها بأنه شطر المسجد الحرام وأنها القبلة التي شرعها وأحبها لعباده ولم يذكر أنها كل جهة، وأخبر أنها قبلة يرضاها رسوله ﷺ وجعل استقبالها من أعلام نبوته فقال تعالى: (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه) أي ذلك الاستقبال (الحق من ربهم.. البقرة/ 144)، بل أنكر على الأمم السابقة استقبال غيرها من الجهات وأن المستقبل لها هو موليها وجهه لا أن الله شرعها له وأمره بها ، ثم أمر أهل قبلته بالمبادر والمسابقة إلى الخير الذي ادخره لهم وخصهم به،

---
([1]) ينظر معارج القبول 1/ 290.



Modifié avec WPS Office

ومن جملته هذه القبلة التي خصهم بها دون سائر الأمم فقال: (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات.. البقرة/ 148).

فإذا ما أضيف لكل هذا ما علم بالفطرة والشرع من أن الله تعالى فوق العالم عال على جميع مخلوقاته بكل اعتبار، علم يقيناً أن من استقبل جهة من الشرق أو الغرب أو الشمال أو الجنوب أو بين ذلك، هو متوجه إلى ربه حقيقة، والله قِبَل وجهه إلى أي جهة صلى، ولا يتوهم تنافي هذين الأمرين بل اجتماعهما هو الواقع.

وإنك إذا تأملت الأحاديث الصحيحة وجدتها مفسرة للآية مشتقة منها، كقوله ﷺ: (إذا قام أحدكم إلى الصلاة، فإنما يستقبل ربه)، وقوله: (فإنه يقبل عليه وبوجهه ما لم ينصرف وجهه عنه)، وقوله: (إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه)، وقوله: (فإن الله بينه وبين القبلة)، وقوله: (إن الله يأمركم بالصلاة، فإذا صليتم فلا تلتفتوا، فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده في صلاته ما لم يلتفت)، وقال: (إن العبد إذا توضأ فأحسن الوضوء ثم قام إلى الصلاة أقبل الله عليه بوجهه فلا ينصرف عنه حتى ينصرف أو يحدث حدث سوء) .. وفي حديث جابر رضي الله عنه يقول ﷺ: (إذا قام العبد يصلي أقبل الله عليه بوجهه، فإذا التفت أعرض الله عنه وقال: يا ابن آدم أنا خير ممن تلتفت إليه،فإذا أقبل في صلاته أقبل الله عليه فإذا التفت أعرض الله عنه، وعن ابن عمر عن النبي ﷺ: (إذا صلى أحدكم فلا يتنخمن تجاه وجه الرحمن)، وعن أبي هريرة عنه عليه السلام: (إن العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه بين عيني الرحمن، فإذا التفت قال له: ابن آدم إلى من تلتفت، إلى خير لك مني تلتفت؟)1.

فكونه تعالى فوق سماواته على عرشه مع كونه قِبل وجه المصلي إلى أي وجهة صلى، مع ما مر من تفسير القرآن ببعضه وبأحاديث السنة في تسمية القبلة باسم الجهة دون الوجه ومن مغيرة الذات لصفة الوجه .. هو الأولى بل المتعين والمفضي بالضرورة إلى حتمية حمل الصفة على حقيقتها وعدم جواز صرفها إلى المجاز، ولاسيما مع استحضار الأحاديث التي سبق إيرادها في القرائن اللغوية بدءاً من ثامناً إلى آخر ما جاء في هذا الصدد، والتي تحول دون جعل الوجه بمعنى الذات أو الوجود على ما ادعاه السعد.

والشيء بالشيء يذكر، فالقول بجعل صفة العين لله تعالى – على حد ما جاء في عبارة السعد – مجازاً عن الحفظ والكلاءة والرعاية، يرد عليه وينقضه ما جاء في نحو قول الله تعالى: (واصنع الفلك بأعيننا.. هود/ 37)، وقوله: (تجري بأعيننا .. القمر/ 14)، وقوله: (ولتصنع على عيني.. طه/ 39)، وقوله: (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا.. الطور/ 48)، وفي رد عادية السعد ومن كان على شاكلته يقول آل بوطامي:

"وتأويل المعطلة لهذه الصفات بالرؤيا أو بالحفظ والرعاية، نفي وتعطيل، وأما إفرادها في بعض النصوص وجمعها في البعض الآخر .. فلا حجة لهم فيه على نفيها، فإن لغة العرب تتسع لذلك، فقد يعبر عن الاثنين بلفظ الجمع، ويقوم فيها الواحد مقام الاثنين"2 .. وفي الباب السادس من كتابه الإبانة

---

([1]) ينظر استعجال الصواعق ص425، 429والعقائد السلفية لآل بوطامي ص95وينظر في شأن هذه الروايات وشواهدها البخاري 405، 406، 416، 417، 753 ومسلم 547 وابن ماجة 1023 والموطأ وابن حبان والترمذي وأحمد 5/ 147، 172والدارمي 1423وأبو داود 909والنسائي 3/ 8.
([2]) العقائد السلفية ص 87.

وتحت عنوان (الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين)، يقول الإمام أبو الحسن الأشعري بعد سرده لبعض ما ذكرنا من هذه الآيات: "فأخبر تعالى أن له .. عيناً لا تكيف ولا تحد"[1]، وسيأتي كلامه رحمه الله في إبانة سبيل أهل السنة والحق في الإثبات، وكلامه كذلك في دحض فرى المعتزلة والقدرية و الجهمية والخوارج وغيرهم من أهل الزيغ والغواية.

ومن أدلة وقرائن السنة المطهرة – على صاحبها أفضل الصلوات وأتم التسليمات – في إثبات العينين قوله ﷺ: (إن الله ليس بأعور، إلا أن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية)، وقوله فيما أخرجه البخاري في كتاب التوحيد باب قوله: (ولتصنع على عيني.. طه/ 39): (إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور – وأشار بيده إلى عينه – وأن المسيح الدجـال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية) .. وقد ألمعت سلفاً إلى أن وجه الدلالة في هذه الأحاديث وما جاء على شاكلتها يتمثل في أمرين:

أولهما: أن في نفي نقص العور عنه سبحانه إثبات للعين له، لكونها على ما هو اللائق في حقة تعالى صفة كمال، وتبين بضميمة قوله عز من قائل: (ليس كمثله شيء.. الشورى/11) أنها ليست بحدقة ولا مما يظن فيه التشبيه.

ثانيهما: أن في إشارته ﷺ إلى عينه – على ما جاء في رواية البخاري – د لالة واضحة على وجوب حمل الصفة على حقيقتها وعدم جواز صرفها إلى المجاز.

هذا والقول في سائر ما وصف الله به نفسه وصح عن رسول الله ﷺ، ك القول فيما تم فيه الرد على التفتازاني بلا تفرقة بين صفة وأخرى، إذ الكلام فيه – على ما سيأتي في القرائن العقلية – ليس به ما يدل على الاستثناء ويأتي طرقاً للباب على وتيرة واحدة.

## (ب): أما مخالفة السعد في تجوزه للصفات الخبرية و الفعلية الثابتة في حق الله تعالى، للإجماع:

الذي يأتي في صدراة القرائن الشرعية بعد صريح القرآن وصحيح السنة، فهو أوضح من الشمس في رابعة النهار .. ومن نافلة القول أن نذكر بأن إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم من أصحاب القرون الخيرية التي عناها النبي ﷺ بقوله: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)[2]، مصدر من مصادر التشريع في الإسلام وحجة قطعية يجب العمل به بعد الوحيين وتحرم مخالفته، قال ابن حزم في أصول الأحكام4/ 640: "ثم اتفقنا نحن وأكثر المخالفين لنا على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق مقطوع به في دين الله عز وجل" .. كما نص الغزالي في كتابه المستصفى1/ 74 على حجية الإجماع من ثلاث طرق، وهي الكتاب والسنة والعقل، ولم يفت أهل العلم أن ينصوا على أهمية إعمال الإجماع في مسائل الاعتقاد بالذات وعلى ما تعلق منها على جهة الخصوص بالصفات، وأن يحذروا من مغبة التهاون في أخذ الإجماع في هذا الأمر بعين الاعتبار.

---

(1) الإبانة لأبي الحسن الأشعري ت.د/ فوقية 1/ 121.
(2) أخرجه وبنحوه البخاري 4/ 189ومسلم 4/ 1962وأبو داود 5/ 44 والنسائي 7/ 17والترمذي 4/ 500.



Modifier avec WPS Office

ومن ذلك ما جاء في قول اللالكائي في مقدمة كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة1/ 32 من أن "أوجب ما على المرء: معرفة اعتقاد الدين وما كلف الله به عباده من فهم توحيده وصفاته .. وكان من أعظم مقول وأوضح حجة ومعقول: كتاب الله الحق المبين، ثم قول رسول الله ﷺ وصحابته الأخيار المتقين، ثم ما أجمع عليه السلف الصالحون، ثم التمسك بمجموعها و المقام عليها إلى يوم الدين".

يقول: "فمن أخذ في مثل هذه المحجة – يعني مقولة السلف فيما أجمعوا عليه – أمن في دينة التبعة في العاجلة والآجلة، وتمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها .. ومن أعرض عنها، وابتغى الحق في غيرها مما يهواه، أو يروم سواها مما تعداه، أخطأ في اختيار بغيته وأغواه، وسلكه سبيل الضلالة، وأرداه في مهاوي الهلكة فيما يعترض على كتاب الله وسنة رسوله بضرب الأمثال، ودفعهما بأنواع المحال، والحيدة عنهما بالقيل والقال، مما لم ينزل الله به من سلطان، ولا عرفه أهل التأويل واللسان، ولا خطر على قلب عاقل بما يقتضيه من برهان، ولا انشرح له صدر موحد عن فكر أو عيان، فقد استحوذ عليه الشيطان، وأحاط به الخذلان، وأغواه بعصيان الرحمن، حتى كابر نفسه بالزور والبهتان"[1]، ولاسيما فيما تضافرت الآيات الصريحة والأحاديث الصحيحة والآثار الواردة على ثبوته، من نحو ورود هذه الصفات التي يدعي السعد ظنية أدلتها السمعية من الكتاب والسنة وتعارضها بزعمه مع أدلة العقل، ويسوغ بعد لنفسه، وبمثل هذه العلل الواهية صرفها عن ظاهر معناها.

## دلالة الإجماع على إثبات الصفات على ظاهرها وامتناع صرفها إلى المجاز:

وقد نقل إجماع سلف هذه الأمة، على وجوب إثبات وإجراء الصفات الخبرية من نحو اليدين والعينين والوجه، والاختيارية من نحو إثبات الاستواء والمجيء يوم القيامة .. على الحقيقة دون المجاز، والتسليم لجميع الصفات التي صرحت به نصوص الوحي، وإثباتها وحملها من دون استثناء و لا تفرقةً على ظاهرها:

إمام المذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت 324 [2]، حيث ذكر

---

([1]) ولئن دلت النصوص من نحو قول الله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً .. النساء/ 115)، وقوله عليه السلام فيما أخرجه أحمد في مسنده: (سألت الله عز وجل ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها) .. على حجية الإجماع، فلقد دل عليه أيضاً المعقول الذي يقضي بأن هذه الأمة آخر الأمم لأنه قد ثبت أنه لا نبي بعد نبيهم ومن ثم فلا أمة بعدهم، فلو جاز اجتماعهم على الخطأ لاحتاجوا إلى نبي يدعوهم إلى الحق كما احتاجت إليه سائر الأمم التي كانت على الباطل، ولازم ذلك باطل بنصوص الكتاب والسنة فبطل ما أدى إليه وثبتت بذلك حجية الإجماع .. وقد كان لآية النساء التي استشهد بها علماء الأصول على الإجماع مع الشافعي قصة حكاها المُزني قال: "كنت عند الشافعي يوماً، فجاء شيخ عليه لباس صوف وبيده عصا، فلما رآه ذا مهابة استوى جالساً – وكان مستنداً لاسطوانة – فاستوى وسوى ثيابه، فقال له الشيخ: ما الحجة في دين الله؟ قال: كتاب الله، قال: وماذا؟، قال: سنة نبيه، قال: وماذا؟ قال: اتفاق الأمة، قال: من أين لك هذه الأخيرة، أهو في كتاب الله؟ فتدبر ساعة ساكتاً، فقال له الشيخ: أجلتك ثلاثاً أيام بلياليهن فإن جئت بآية وإلا فاعتزل الناس، فمكث ثلاثة أيام لا يخرج، وخرج في اليوم الثالث بين الظهر والعصر وقد تغير لونه، فجاءه الشيخ وسلم عليه وجلس وقال: حاجتي؟ فقال: نعم، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله عز وجل: (ومن يشاقق الرسول .. الآية)، لم يُصْلِه جهنم على خلاف المؤمنين إلا واتباعهم فرض، قال: صدقت، وقام وذهب.

([2]) هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبي بشر البصري الزاهد المتعبد، صاحب (الإبانة) و(اللمع) و (مقالات الإسلاميين) و(رسالة أهل الثغر)، وقد سبق التعريف به مفصلاً فليراجع.



Modifié avec WPS Office

في (مقالات الإسلاميين) فرق الخوارج والروافض والجهمية وغيرهم، وأوضح تحت عنوان (جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة) أن ضمن قولهم:

"الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاء عن الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا يردّون من ذلك شيئاً..وأن الله على عرشه كما قال: (الرحمن على العرش استوى.. طه/5)، وأن له يدين بلا كيف كما قال: (خلقت بيدي.. ص/ 75)، وكما قال: (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64)، وأن له عينين بلا كيف كما قال: (تجري بأعيننا.. القمر/ 14)، وأن له وجهاً كما قال: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.. الرحمن/ 27)، وأن أسماء الله لا يقال إنها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج.. ويصدقون - يعني أهل السنة- بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ: (إن الله ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر) كما جاء الحديث .. ويقرون أن الله يجئ يوم القيامة كما قال: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً.. الفجر/22)، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد .. ق/16)"، إلى أن قال: "فهذا جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله"1.

وذكر – رحمه الله – في رسالته إلى أهل الثغر أن ضمن ما أجمع عليه السلف من الأصول التي نبهوا بالأدلة عليها وأمروا في وقت النبي ﷺ بها: "أنه عز وجل يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاً لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء من المذنبين ويعذب منهم من يشاء كما قال، وليس مجيئُه حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئُه نقلة أو حركة، ألا ترى أنهم لا يريدون بقولهم: (جاءت زيداً الحمى) أنها تنقلت إليه، أو تحركت من مكان كانت فيه إذ لم تكن جسماً ولا جوهراً، وإنما مجيئُها إليه وجودها به .. وأنه عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كما روي عن النبي ﷺ وليس نزوله نقلة، لأنه ليس بجسم ولا جوهر، وقد نزل الوحي على النبي ﷺ عند من خالفنا .. وأنه تعالى فوق سماواته على عرشه دون أرضه .. وليس استواؤه على عرشه استيلاء كما قال أهل القدر، لأنه عز وجل لم يزل مستولياً على كل شيء"2.

كما نقله الإمام الخطابي[3] ت 388 في كتاب الغنية فقد قال فيما نقله عنه من العلماء من لا يحصى عددهم: "فأما ما سألت عنه من الكلام في الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنن الصحيحة، فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها"4 .. والحافظ أبو عمرو الطلمنكي5 ت429 في كتابه الوصول إلى معرفة الأصول قال:

"أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله (وهو معكم أين ما كنتم.. الحديد/4) ونحو ذلك من القرآن: أنه علمه، وأن الله تعالى فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء، وقال أهل السنة في قوله

---

(1) العلو ص159 وينظر مقالات الإسلاميين ص 290: 297 والحموية ص53، 54.
(2) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص 227: 234 باختصار.
(3) هو الإمام العلامة حمد أو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي، سبق التعريف به و الترجمة له.
(4) العلو للحافظ الذهبي ص173.
(5) هو أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله الأندلسي المالكي، كان من كبار الحفاظ وأئمة القراء بالأندلس .. العلو للذهبي ص 179.

(الرحمن على العرش استوى.. طه/5): إن الاستواء من الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز، فقد قال قوم من المعتزلة والجهمية: لا يجوز أن يسمى الله عز وجل بهذه الأسماء على الحقيقة، ويسمى بها المخلوق .. فنفوا عن الله الحقائق من أسمائه وأثبتوها لخلقه، فإذا سُئلوا ما حملهم على هذا الزيغ؟ قالوا: الاجتماع في التسمية يوجب التشبيه، قلنا هذا خروج عن اللغة التي خوطبنا بها لأن المعقول في اللغة أن الاشتباه في اللغة لا يحصل بالتسمية، وإنما تشبيه الأشياء بأنفسها أو بهيئات فيها كالبياض بالبياض .. ولو كانت الأسماء توجب اشتباهاً لاشتبهت الأشياء كلها لشمول اسم الشيء لها، فنسألهم أتقولون إن الله موجود؟ فإن قالوا نعم، قيل لهم: يلزمكم على دعواكم أن يكون مشبهاً للموجودين، وإن قالوا: موجود ولا يوجب الاشتباه بينه وبين الموجودات، قلنا فكذلك هو في سائر الصفات"[1].

ونقله كذلك شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني[2] ت 449حيث قال: "ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله فوق سبع سمواته على عرشه كما نطق به كتابه، وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف لم يختلفوا أن الله على عرشه، وعرشه فوق سمواته"[3] .. والحافظ الحجة أبي نصر السجزي[4] ت 444 في إبانته حيث قال: "أئمتنا كسفيان الثوري ومالك وحماد بن سلمة[5] وحماد بن زيد[6] وسفيان بن عيينة والفضيل وابن المبارك وأحمد وإسحاق متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش وعلمه بكل مكان، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه يغضب ويرضى ويتكلم بما شاء"[7].

وممن نقله حافظ المغرب ابن عبد البر[8] ت463، حيث ذكر في جواب له أن: "أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة وا لإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لم يكيفوا شيئاً من ذلك، وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة والخوارج فكلهم ينكرها ولا يجعلون منها شيئاً على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه"، كذا ذكره الذهبي في العلو وابن حجر في شرحه لصحيح البخاري[9]، وقد أكد ابن عبد البر هذا إبان شرحه لحديث النزول من الموطأ وذلك قوله: "هذا حديث صحيح لم يختلف أهل الحديث في صحته، وفيه دليل على أن الله تعالى في السماء على العرش فوق سبع سماوات كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة، وهذا أشهر عند العامة والخاصة، وأعرف من أن يُحتاج إلى أكثر

---

(1) العلو ص178، 179 والصواعق ص 385 بتصرف.
(2) هو الإمام المفسر والمحدث الفقيه إسماعيل بن عبد الرحمن النيسابوري، وقد سبق التعريف به.
(3) العلو ص 179 وينظر مجمل معتقده 1/ 110من المجموعة المنيرية.
(4) هو عبيد الله بن سعيد الوائلي، حافظ مجود، سبق التعريف به.
(5) البصري النحوي، قال الذهبي: "كان من أئمة السنة، لهجاً ببث أحاديث الصفات رأساً في العلم و العمل"، وهو أول من صنف التصانيف مع ابن أبي عروبة، وكان بارعاً في العربية فقيهاً فضيحاً" ت 167 .. التذكرة1/ 202 والطبقات7/ 282والعلو ص105.
(6) ابن درهم البصري الضرير، قال ابن حنبل: "هو من أئمة المسلمين من أهل الـدين"، وقال الذهبي: "حماد للعراقيين نظير مالك في الجلالة والعلم"، ت 179..الطبقات 7/ 286 والتـذكرة 1/ 228.
(7) ينظر العلو للذهبي ص172، 180واجتماع الجيوش ص97، 110 والمعارج 1/ 150.
(8) هو الإمام العلامة حافظ المغرب صاحب المصنفات النفيسة، وقد سبق التعريف به.
(9) العلو للذهبي ص 182ونقض أساس التقديس ص 114عن التمهيد 145وينظر والعلو لابن قدامة ص 88 وفتح الباري13/ 346 واستعجال الصواعق ص 385..كما نقله د.عبد العظيم المطعني في كتابه (المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإقرار والإنكار) ص18، 19 ط. وهبة وعلق يقول: إن النص على قصره يفيد،1- أن الإمام – ابن تيمية – ارتضى إجابة أبي عمرو، ولم ينكر ذكر المجاز فيها ولا في السؤال الذي أجاب عنه أبو عمرو، 2- أن السلف كانوا يعرفون تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ولكنهم لا يؤلون صفات الباري تأويلا مجازياً، بل هي حقائق عندهم.. فقضية إنكار تأويل الصفات ليس معناها إنكار المجاز رأساً فهما قضيتان منفصلتان" أ.هـ.



Modifier avec WPS Office

من حكايته، لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم"[1] .. و الحافظ أبو بكر الخطيب[2] ت 463 حين قال:.

"أما الكلام في الصفات، فإن ما روي منها في السنن والصحاح، فمذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها .. والأ صل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات .. وإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف"[3] .. وكذا الإمام البغوي ت516 في تفسير (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام.. البقرة/ 210) فقد أوضح أن: "الأولى في هذه الآية وما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهرها ويكل علمها إلى الله، ويعتقد أن الله منزه عن سمات الحدوث"، قال: "على ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة"[4] .. والحافظ أبو القاسم التيمي الأصبهاني[5] ت535 حيث قال:

"مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وأحمد ويحيى بن سعيد[6] وعبد الرحمن بن مهدي وإسحاق بن راهويه، أن صفات الله التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله من السمع والبصر و الوجه واليدين وسائر أوصافه، إنما هي على ظاهرها المعروف المشهور، من غير كيف يتوهم فيها، ولا تشبيه ولا تأويل، قال ابن عيينة: كل شيء وصف الله به نفسه فقراءته تفسيره، أي هو على ظاهره لا يجوز صرفه إلى المجاز بنوع من التأويل"[7].

ونقله كذلك العلامة محمد بن موهب[8] في شرحه لرسالة الإمام أبي محمد بن أبي زيد، إذ قال بعد كلام طويل في الاستدلال على علوه سبحانه فوق عرشه: "فلما أيقن المنصفون إفراد ذكره بالاستواء على عرشه بعد خلق سماواته وأرضه وتخصيصه بصفة الاستواء، علموا أن الاستواء هنا غير الا ستيلاء ونحوه، فأقروا بوصفه بالاستواء على عرشه وأنه على الحقيقة لا على المجاز لأنه الصادق في قيله، ووقفوا عن تكييف ذلك وتمثيله إذ ليس كمثله شيء"[9] .. والإمام القرطبي[10] في تفسيره لقول الله تعالى (ثم استوى على العرش.. الأعراف/ 54، يونس/3، الرعد/2، الفرقان/59، السجدة/4، الحديد/4) قائلا : "لم ينكر أحد من السلف الصالح أن استواءه على عرشه حقيقة، وخص عرشه بذلك لأنه أعظم مخلوقاته وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا يعلم حقيقة كيفيته، قال الإمام مالك: الاستواء معلوم يعني في اللغة ، والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة"[11].

(1) العلو ص 181 والمعارج 1/150.

(2) الحافظ الخطيب له من الشأن ما له وكان يلقب بالدارقطني الثاني، له رسالة في الصفات ولم يكن في بغداد مثله في الإلمام بهذه المسألة ت463 .. ينظر العلو 186.

(3) مختصر العلو للألباني 272 وينظر سير أعلام النبلاء 18/284.

(4) العلو للحافظ الذهبي ص191.

(5) هو الإمام إسماعيل بن محمد الأصبهاني صاحب (الحجة في بيان المحجة)، وقد سبق التعريف به.

(6) القطان البصري، قال فيه أحمد بن حنبل: (ما رأيت بعيني مثل يحيى بن سعيد القطان)، ت 198.. الطبقات 7/ 293 والتذكرة 1/ 298.

(7) العلو للحافظ الذهبي ص 192 وينظر أصول السنة للالكائي 1/ 353.

(8) هو أبو بكر محمد بن موهب المالكي، ذكره الذهبي في كتابه العلو ص 192 ولم يزد .

(9) العلو للحافظ الذهبي ص 193.

(10) محمد بن أحمد بن أبي بكر فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين أبو عبد الله المالكي صاحب التفسير الكبير والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وغيرها ت671 بمنية ابن خصيب ..الكشف 6/ 129.

(11) العلو ص 195 والصواعق ص 385.

كما نقل الحافظ الذهبي في كتابه السير عن الإمام القصاب[1] قوله: "كل صفة وصف الله بها نفسه أو وصفه بها رسوله فليست صفة مجاز، ولو كانت صفة مجاز لتحتم تأويلها، ولقيل: معنى البصر كذا ومعنى السمع كذا، ولفسرت بغير السابق إلى الأفهام، فلما كان مذهب السلف إقرارها بلا تأويل علم أنها غير محمولة على المجاز، وإنما هي حق بيّن"[2]، ونقل أيضاً في كتابه (العلو) نص عبارته التي فيها: "ولا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه، فهي صفة حقيقة لا مجازاً"، وعلق بقوله: "إن هذه العبارة وردت عن جماعة، ومقصودهم بها أن هذه الصفات تمر ولا يتُعرض لها بتحريف ولا تأويل كما يتعرض لمجاز الكلام.. وقد أغنى الله تعالى عن العبارات المبتدعة ، فإن النصوص في الصفات واضحة، ولو كانت الصفات ترد إلى المجاز، لبطل أن تكون صفات لله، وإنما الصفة تابعة للموصوف، فهو موجود حقيقة لا مجازاً وصفاته ليست مجازاً، فإن كان لا مثل له ولا نظير، لزم أن تكون لا مثل لها"[3] .. والحق أن مؤدى كلامهما في النهاية واحد .

ومـن عبارات صاحب (أعلام الموقعين) الشافية في هذا قوله: "وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام – وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً – ولكن بحمـد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً ، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحدة"[4].

ومما جاء في كلام ابن قدامة موفق الدين العابد الورع[5] ت620في وجوب حمل الصفات على حقيقتها وظواهر معانيها وعدم جواز تأويلها بما يخالف هذه الظواهر، قوله في لمعة الاعتقاد: "ومما جاء من آيات الصفات قول الله تعالى: (ويبقى وجه ربك.. الرحمن/ 27)، وقوله سبحانه: (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64) .. وقوله سبحانه: (وجاء ربك.. الفجر/ 22)، وقوله: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله.. البقرة/ 21).

ومن السنة قوله ﷺ: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا)، وقوله: (يعجب ربك من الشاب ليس له صبوة)، وقوله: (يضحك الله إلى رجلين قتل أحدهما الآخر ثم يدخلان الجنة)، فهذا وما أشبهه مما صح سنده، وعُدّلت روايته نؤمن به ولا نرده ولا نجحده، ولا نتأوله بتأويل يخالف ظاهره، ولا نشبهه بصفات المخلوقين ولا بسمات المحدثين، ونعلم أن الله سبحانه لا شبيه له ولا نظير (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.. الشورى/ 11)، وكل ما يُخيّل في الذهن أو خطر بالبال، فإن الله تعالى بخلا فه"[6].

ذاك هو فصل الخطاب المجمع عليه والحائز للقبول من قبل الصحابة

---

(1) هو الإمام الحافظ محمد بن علي بن محمد الكرجي المجاهد، كان من أئمة الحديث، وقد عرف بـالقصاب لكثرة ما أهرق من دماء الكفار في الغزوات ت400.. العلو ص 175.
(2) سير أعلام النبلاء 16/2\14.
(3) العلو ص 175.
(4) أعلام الموقعين لابن القيم1/ 40 وينظر صفات رب البرية د/ الصلابي ص50.
(5) هو الشيخ الإمام القدوة العلامة المجتهد عبد الله بن أحمد المقدسي، وقد سبق التعريف به.
(6) شرح لمعة الاعتقاد 25: 33.

وتابعيهم بإحسان، وليس يكمن فيما حسبه الإمام عبد القاهر صواباً واتخذه عقيدة ونقله عن أهل المعاني، من تأويل نحو اليمين في قوله تعالى: (و السموات مطويات بيمينه.. الزمر/ 67) بالقوة، ظناً منه ومنهم أن هذا تفسير على الجملة وقصدٌ إلى نفي الجارحة بسرعة، خوفاً على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه[1].

وقد دل الإجماع الذي سقته سلفاً وكذا ما أفاده ابن قدامة المقدسي ولوح به غيره، دل ضمناً على بطلان التوسع في صفات السلوب، لكون ذلك خوض في الكيف الذي تضافرت كلمة السلف على تفويض علمه إلى الله.. كما دل على بطلان كل تأويل يخرج أياً من الصفات الثابتة بطريق صحيح عن ظاهر معناها، تحت دعوى تنزيه الله تعالى عن المشابهة، على نحو ما زعم البعض من تأويل اليد والإصبع بالقدرة والملك، والعُجب بالرضا، والضحك بالرحمة، والمناجاة بالإقبال، والعين بالكلاءة والرعاية، والدنو بالقرب، وعلوه بعلو الشأن والشرف والمنزلة، والاستواء بالاستيلاء، والوجه بالذات، والإعراض بـ السخط والغضب بإرادة إيصال العذاب وهكذا، لتنافي كل ذلك مع الإثبات.

وقد فطن لذلك المدلول عليه ضمناً من الإجماع، الإمام ابن القيم[2] حين نص على أن "أئمة أهل السنة متفقون على أن تفسير الاستواء بالاستيلاء، إنما هو متلقٌ عن الجهمية والمعتزلة والخوارج، وممن حكى ذلك أبو الحسن الأشعري في كتبه، وحكاه ابن عبد البر والطلمنكي عنهم خاصة، وهؤلاء – يعني المعتزلة وأضرابهم – ليسوا ممن يُحكى أقوالهم في التفسير ولا يُعتمد عليها، كما قال الأشعري في تفسير الجبائي: (كان القرآن نزل بلغة أهل جُباء)، وقد عُلم أن هؤلاء يحرفون الكلم ويفسرون القرآن بآرائهم، فلا يجوز العدول عن تفسير الصحابة والتابعين إلى تفسيرهم"[3].

ومن أقوال أهل العلم التي نُص فيها على وجوب حمل صفاته تعالى على الحقيقة وعدم إساغة صرفها إلى المجاز نظراً لتواتر القرائن الشرعية والأدلة اليقينية من الوحي .. ما نقله الإمام الحافظ أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي في كتابه (العلو للعلي الغفار وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها)، عن أبي بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم[4] قال:

"جميع ما في كتابنا – كتاب السنة الكبير- من الأخبار التي ذكرنا أنها توجب العلم، فنحن نؤمن بها لصحتها وعدالة ناقليها، ويجب التسليم لها على ظاهرها، وترك تكلف الكلام في كيفيتها، فذكر من ذلك النزول إلى السماء الدنيا والاستواء على العرش"[5] .. وما نقله عن القادر بالله[6] أمير المؤمنين من قوله في معتقده المشهور: "وأنه خلق العرش لا لحاجة، واستوى عليه كيف شاء لا استواء راحة، وكل صفة وصف بها نفسه أو

---

(1) ينظر أسرار البلاغة ص358، 359وينظر ص 356.

(2) هو العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي المفسر النحوي الأصولي الشهير بابن قيم الجوزية، قال في الشذارت: بل هو المجتهد المطلق، لزم تقي بن تيمية وأخذ عنه وتفتت في كافة علوم الإسلام، وكان ذا عبادة وتهجد وقد امتحن وأوذي كشيخه مرات، قال القاضي برهان الدين الزرعي: ما تحت أديم الأرض أو سع علماً منه، من أشهر مؤلفاته زاد المعاد والوابل الصيب واجتماع الجيوش والصواعق المرسلة وغير ذلك .. ت 751 الكشف6/ 158

(3) استعجال الصواعـق ص 394.

(4) هو الإمام الحافظ قاضي أصبهان صاحب (السنن الكبرى)، وقد سبق التعريف به.

(5) ينظر العلو للذهبي ص 146والمعارج1/144.

(6) أحمد بن إسحاق بن المقتدر، دامت خلافته إحدى وأربعين سنـة وثلاثة أشهر ت سنة 422عن سبع وثمانين سنة .. العـلو للإمام الذهبي ص 178ومختصره للألباني ص 263، 264 .

وصفـه بها رسوله ﷺ فهي صفة حقيقـة لا صفـة مجاز"[1] .. ومن قـول القاضي أبي يعلى[2] ت 458 في (إبطال التأويل): "لا يجوز رد هذه الأخبار و لا التشاغل بتأويلها، والواجب حملها على ظاهرها وأنها صفات لله عز وجل لا تشبه صفات الموصوفين بها من الخلق .. ويدل على إبطال التأويل فيها أن الصحابة ومن بعدهم حملوها على ظاهرها ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفها عن ظاهرها، فلو كان التأويل سائغاً – يعني على ما زعم من قال إنها تمثيل أو إن ظاهرها التشبيه – لكانوا إليه أسبق، لما فيه من إزالة التشبيه"[3] .. ومن قول القاضي أبي بكر الباقلاني[4]:

"كذلك قولنا في جميع المروي عن رسول الله ﷺ في صفات الله – إذا صح – من إثبات اليدين والوجه والعينين، ونقول: إنه يأتي يوم القيامة في ظلل من الغمام، وإنه (ينزل إلى السماء الدنيا) كما في الحديث، وإنه مستو على عرشه"، إلى أن قال: "وقد بينا دين الأئمة وأهل السنة أن هذه الصفات تمر كما جاءت بغير تكييف ولا تحديد ولا تجنيس ولا تصوير كما روي عن الزهري وعن مالك في الاستواء، فمن تجاوز هذا فقد تعدى وابتدع وضل"[5].

وفيما سبق – وهو قليل من كثير – ما يكفي، وما يشير صراحة إلى أن إجماع أئمة السلف وخير القرون، كان على حمل آي الصفات على ظاهرها .. وعلى أنها جاءت على الحقيقة الشرعية واللغوية، وليس كما يدعي المدعون – بعد أن شبهوا ومثلوا – أنها مصروفة إلى المجاز .. وإجماعهم – كما هو معلوم – هو سبيل المؤمنين، والخارج عليه متبع والعياذ بالله لطريق شياطين الجن والإنس من نحو الجهمية والمعطلة والقدرية، كما أنه طاعن في عقيدة من قال – عليه السلام - في حقهم: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم).

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن: هل بقي للتفتازاني – وكذا من تأثر به أو أثر هو فيه – بعد كل هذا السرد لقرائن اللغة وللقرائن الشرعية كتاباً وسنـة وإجماعاً، عذر فيما احتج به وتمسك بتلابيبه وتعلق بأهدابه؟ اللّهم لا.

## *ثانياً: مخالفة السعد في تجوزه لصفات الله الذاتية والفعلية للأدلة والقرائن العقلية*

أغلب ما تكون القرائن الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي في آي وأحاديث الصفات عند السعد التفتازاني وكل من ارتأى رأيه من قبل ومن بعد من علماء الكلام وأهل البلاغة، من نوع ما يظن أنه قرائن عقلية، وأقول إنها – في الغالب – المرادة لدى السعد وأضرابه لسببين:

أولهما: أنه ما من مرة يقول فيها بصرف أي من الصفات الثابتة في حق الله تعالى من الحقيقة إلى المجاز، إلا وتراه يرجع السبب فيما يذكر لحجج وعلل عقلية صرفة دون ما نظر إلى دليل شرعي، ولا اعتبار حتى إلى نسق لآي ولا مراعاة لدقة في تصاريف اللفظة فيها ولا وضع لأبنية الكلم في سياقها الصحيح، فقد صرّح في علة حمل اليد في نحو قولهم: (عمت أيادية

---

(1) العلو للحافظ الذهبي ص 178 ونقض أساس التقديس لشيخ الاسلام ابن تيميـة ص 113.
(2) هو محمد بن الحسين بن محمد البغدادي صاحب التصانيف الفائقة، وقد سبق التعريف به.
(3) السابق ص 183.
(4) صاحب (الإبانة) و(التمهيد) وهما من خير ما كتب في معتقد أهـل السنـة، وسبق التعريف به.
(5) العلو ص 174.

الورى)، على النعمة بـ: "كونها بمنزلة العلة الفاعلية للنعمة لأن النعمة منها تصدر وتصل إلى المقصود"، كما أفصح في علة حملها في نحو قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم.. الفتح/ 10)، وقوله: (والسماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47) على القدرة بـ: "أن أكثر ما يظهر سلطان القدرة يكون في اليد، وبها تكون الأفعال الدالة على القدرة من البطش والضرب والقطع والأخذ وغير ذلك"[1]، وخلص من ذلك هو وجميع من انتحل رأيه، إلى أن كل تركيب وسياق لـ (اليد) صالح لذلك، كذا على إطلاقه.

ولله در أبي الحسن الأشعري حين لم يفته النظر بعين الاعتبار إلى الفروق الدقيقة التي تنتاب اللفظة الواحدة في سياقاتها المختلفة، ولاسيما ما تعلق منها بنصوص الوحي، وبأمور الاعتقاد على وجه أخص، إذ تبدو هذه السياقات لبادي الرأي على أنها آتية من مشرب واحد بينا الأمر على غير ذلك ، ففي ردٍّ له على من أحال اليد في حقه تعالى نراه يقول: "وقد اعتل معتل بقول الله تعالى: (والسماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47)، قالوا: الأيد: القوة، فوجب أن يكون معنى قوله تعالى: (بيديّ) بقدرتيّ، قيل لهم: هذا التأويل فاسد من وجوه، أحدها: أن (الأيد) ليس جمعاً لـ (اليد)، لأن جمع (يد): (أيدي)، وجمع (اليد) التي هي نعمة: أيادي، وإنما قال تعالى: (لما خلقت بيدي) فبطل بذلك أن يكون معنى قوله: (بيدي) معنى قوله: (بنيناها بأيد) .. إلخ"[2]، في إشارة واضحة إلى أن للفظة الواحد في السياقات المختلفة معان يختلف بعضها عن بعض بحسب هذه السياقات ودلالاتها.

والتحقيق على ما أفاده صاحب لسان العرب في مادة (يدي) – ولعله مراد أبي الحسن –: أن (اليد) تستعمل في الحقيقة فيما تستعمل بمعنى القوة و القدرة، وهو ما عليه قوله تعالى: (والسماء بنيناها بأيد) وأن أصلها (يَدْي) بسكون الدال، فهي من باب (فَلْس وأفلس) و (وعَبْد وأعبد)، ومن ذلك قولهم: (فلان أيدة الله) أي قواه، وقوله عليه السلام: (المؤمنون تتكافأ دماؤهم .. وهم يد على من سواهم)، والمعنى: كلمتهم واحدة، وفي التنزيل: (أولي الأيدي) أي القوة، ولا يُعد ذلك تأويلاً لكونه – كما ذكرت – على الحقيقة .. وذلك كله خلافاً لـ(يَدَي) بفتح الدال –كـ(عصا)، (ورحا) و (فتى)– التي مثناها: (يدان) وما جاء في قوله: (لما خلقت بيدي)، إذ تلك هي التي تكون في حق المخلوق بمعنى الكف أو الجارحة، ولا تشابه لما كان منها في حق الخالق، لكون كلٍّ على الحقيقة وحسب ما أضيفت إليه، كما تكون– على ما يقتضيه السياق وكما في قولهم: (له عندي يد) – بمعنى النعمة، فهذان يجمعان على (أيادي) فتقول: (عمت أياديه الورى) .. فثمة فرق إذن بين استعمال لكلمة (اليد) هنا، واستعمال لها هناك، وهذا ما يليه مكان الكلمة من النظم وملائمتها للسياق التي كثيراً ما نوه إليها شيخ البلاغة الإمام عبد القاهر وعول عليها كثيراً في حسن النظم وبلاغته.

وعلى نحو ما كانت القرائن بعيدة عن لسان العرب لدى السعد ومبتناة على التحكمات العقلية في صرفه اليد عن حقيقتها في حق الله تعالى فيما ذكرنا، كانت كذلك لديه في صرفه الاستواء في قوله تعالى: (ثم استوى على العرش ..الأعراف/54، يونس/3، الرعد/2، الفرقان/59، السجدة/4، الحديد /4) حيث أخرج الاستواء عن ظاهر معناه إلى الاستيلاء والاستقرار والملك،

---

(1) شرح مختصر المعاني ص 265والمطول ص 355، وينظر ص 425 وأسرار البلاغة ص 395.
(2) الإبانة ت.د/ فوقية حسين ص 130.



Modifier avec WPS Office

معللا ً ذلك تارة بـ (الوضع اللغوي) – وقد ثبت لنا بالقرائن اللغوية الوضعية عدم صحة ذلك – وأخرى بـ "أنه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك، جعلوه كناية عن الملك، ولمّا امتنع هاهنا المعنى الحقيقي صار مجازاً"[1] .. كما أنها كذلك عنده في نحو قوله تعالى: (وجاء ربك.. الفجر/ 22) حيث أفاده وهو ينفي عن اللّه صفة المجيء في كتابيه المطول وشرح مختصر المعاني قائلا ً: "لاستحالة المجيء عن اللّه تعالى"[2]، ونصها في المطول: "لاستحالة مجيء الرب"[3]، كذا بموجب العقل البشري غير المسترشد طارحاً قرائن الشرع وراءه ظهرياً.

السبب الثاني: وهو الذي لأجله يكاد يتحول الظن عندي – في تحديد نوع القرينة الصارفة للصفات إلى المجاز لدى السعد – إلى أمر مقطوع به، و الشك إلى يقين .. ما ذكره في بيان الصفات المختلف في كونها واجبة في حق اللّه تعالى – بزعمه – وذلك إبان تعرضه في المبحث السابع في الفصل الثالث لصفات الاستواء واليد والوجه والعين، حيث أشار إلى أن من أنواع الصفات: "ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية"، وذكر من الصفات مع سرده أدلتها من القرآن والسنة، ما ذكر[4]، وفي حسم لهذا الأمر ولتلك الصفات المختلف فيها – على حد ما زعم – نص بصريح العبارة على أن "مثل الاستواء واليد والوجه والعين مجازات وتمثيلات"[5].. وراح السعد بعد ذلك يبعد – فيما جنح إليه – النجعة، ويتجاوز الحد حين قال في الجواب عن هذه الظواهر من أدلة الكتاب والسنة: "أنها ظنيات سمعية في معارضة كليات عقلية"[6].

وتجوز السعد على هذا النحو السابق، وتقديمه العقل على النص وتجاوزه الحد على هذا النحو السافر، وما ذكره في تبرير صرف ما عدا صفات المعاني من حجج وأدلة العقل، إنما يُردّ ويبطل – بموجب العقل – من عدة وجوه:

أولها: أن عد الحمل في الصفات الخبرية – من نحو اليد والوجه – و الفعلية من نحو المجيء والاستواء – على الحقيقة، مستحيلا ً بموجب العقل على ما أفاده كلام السعد في نحو قوله: "لاستحالة المجيء عن اللّه تعالى"[7]، وعلى حد ما جاء في صريح عبارته من "أنها ظنيات سمعية في معارضة كليات عقلية" .. هو ظاهر البطلان جملة وتفصيلا ً، أما بطلانه جملة فلدلالة العقل على ما دل عليه الشرع، وأما جوابه تفصيلا ً فلما جاء في كلام صاحب (استعجال الصواعق) في الوجه الواحد والثلاثين من وجوه بطلان صرف الاستواء في حق اللّه إلى الاستيلاء، من قوله: إنه على ما تقتضيه القسمة العقلية في الافتراض "إما أن يحيل العقل حمل الاستواء – وينسحب ذلك بالطبع على سائر ما ثبت في حق اللّه من صفات – على حقيقته أو لا يحيله.

فإن أحاله العقل ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام في

---

(1) المطول ص 425.
(2) شرح مختصر المعاني ص 306.
(3) المطول ص 406.
(4) شرح مقاصد الطالبين للسعد التفتازاني 3/ 128.
(5) تقريب المرام ص 190.
(6) شرح مقاصد الطالبين للسعد 3/ 36.
(7) شرح مختصر المعاني ص 306.



Modifier avec WPS Office

تفسيره بخلاف ما يحيله العقل، بل تفاسيرهم كلها مما يحيلها العقل[1] .. لزم القدح في علم الأمة ونسبتها إلى أعظم الجهل، لسكوتهم عن بيان الحق وتكلمهم بالباطل، وهذا شر من قول الرافضة .. وإن لم يحله العقل وجب حمله على حقيقته لأنها الأصل، والعقل لا يمنع منها"2.

ثم إن العقل يقضي بأن المتكلم بهذه الصفات – كتاباً أو سنة – أعلم بمراده من غيره، وقد خاطبنا الله تعالى وكذا رسوله ﷺ باللسان العربي المبين، فوجب قبوله على ظاهره، وإلا اختلفت في شأنه الآراء وتشعبت الأمة .. وقد حدا ما قلناه هنا بواحد من عظماء الشأن في مستوى ابن قتيبة – ذلك العالم الفذ واللغوي الألمعي – لأن يقول: "الواجب علينا أن ننتهي في صفات الله إلى حيث انتهى في صفته أو حيث انتهى رسوله ﷺ، ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب ونضعه عليه ونمسك عما سوى ذلك"3.

ثانيها: أن من المقطوع به والمقرر لدى علماء الأصول وأئمة الدين أن كل ما ثبت من صفات الله في الوحيين – الكتاب والسنة – صفات مدح وصفات كمال، سواء ما تعلق منها بذاته سبحانه من نحو صفات العلم و القدرة والبصر والعز والحكمة والعلو والعظمة، ويندرج تحت ذلك – بالطبع – كل ما أخبر به سبحانه عن نفسه أو اخبر به نبيه ﷺ من الوجه واليدين والعينين،وتسمى بالصفات الخبرية أو الذاتية .. أو ما تعلق منها بمشيئته تعالى إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله من نحو صفات النزول والاستواء و الضحك والغضب والإتيان والمجيء، وتسمى بالصفات الاختيارية أو الصفات الفعلية .. وقد دل على كمال صفاته قول الله تعالى: (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم.. النحل/ 60)، وقوله: (وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم.. الروم/ 27)، وقوله: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.. الشورى/11).

"فنفى سبحانه وتعالى المِثل عن هذا المثَل الأعلى و .. هذا المثل الأعلى هو الذي آمن به المؤمنون، وأنس به العارفون وقامت شواهده في قلوبهم بـ التعريفات الفطرية المكملة بالكتب الإلهية المضبوطة بالبراهين العقلية، فاتفق على الشهادة بثبوته، العقل والسمع والفطرة"4، إذ كل ذلك يقضي بأن وجوده حقيقة، وبأن كل موجود حقيقة لا بد له من صفات، وأن هذه الصفات الثابتة له إما صفات كمال ومدح وإما صفات نقص وذم، وأن الثانية بالنسبة إلى الرب الكامل المستحق للعبادة باطل، وأنه لهذا أظهر – جلت قدرته – بطلان ألوهية الأصنام باتصافها بالنقص والعجز، فقال تعالى: (ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة وهم عن دعائهم غافلون.. الأحقاف/ 5)، فالذي لا يستجيب ولا يسمع ليست لديه صفات الكمال، ولا يمكن بالتالي أن يكون رباً ولا معبوداً، وأن العلم بذلك فطري، كما قال الخليل عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام: (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً.. مريم/ 42)، وكما قال تعالى عن

(1) وهذا افتراض بعيد يجاري فيه قائله من زعم أن أدلة العقل تحيل نسبة مثل هذه الصفات إلى الله.
(2) استعجال الصواعق للإمام محمد الموصلي ص 393.
(3) عقيدة الإمام ابن قتيبة ص 139 وصف-آت رب البرية ص 90.
(4) استعجال الصواعق ص 64.

عجل بني إسرائيل: (ألم يروا أنهم لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً اتخذوه وكانوا ظالمين.. الأعراف/ 148).
والخلق مفطورون على كون الخالق سبحانه أكمل وأجل وأكبر وأعلى وأعلم وأعظم من كل شيء، وأن له تبارك وتعالى الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، كما أنهم مفطورون على تنزيهه تعالى عن كل نقص وعيب وأن الذي يعلم ويقدر والذي يتكلم ويبصر وتكون له اليد و العين والوجه ويتأتى له النزول والاستواء أكمل من العادم لذلك، وقد ذكر رب العزة ذلك بخطاب الاستفهام الإنكاري قائلاً:
(أفمن يخلق كمن لا يخلق.. النحل/ 17)، ليبين مدى استقراره في الفطر السليمة وأن النافي له قائل قولاً منكراً .. وليبين كذلك أنه سبحانه الذي له مطلق القدرة وكمالها وتمامها والذي ما كان ليعجزه من شيء في الأرض ولا في السماء، والذي ما خلقُ الخلق ولا بعْثهم في كمال قدرته إلا كنفس واحدة، والذي إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ..وأنه المتفرد في ملكوته بأنواع التصرفات من الإيجاد والإعدام والإحياء والإماتة والخلق والرزق والإعزاز والإذلال والهداية والإضلال والإسعاد والإشقاء والخفض و الرفع والعطاء والمنع والوصل والقطع والضر والنفع .. وأنه الذي تصمد إليه الخلائق في حوائجهم ومسائلهم، وهو الذي كمل في أنواع الشرف والسؤدد وتلك صفتة التي لا تنبغي إلا له.
وأنه المتعالي عن جميع النقائص والعيوب المنافية لإلهيته وربوبيته وأسمائه الحسنى وصفاته العلى، فقد تعالى في كمال أحديته عن الشريك و الظهير والولي والنصير، وتعالى في كمال عظمته وكبريائه وجبروته عن الشفيع عنده بدون إذنه والمجير، وتعالى في كمال صمديته عن الصاحبة و الولد والوالد والكفؤ والنظير، وتعالى في كمال حياته وقيوميته عن الموت و السنة والنوم والتعب والإعياء، وتعالى في كمال حكمته وحمده عن الخلق عبثاً وعن ترك الخلق سدى بلا أمر ولا نهي ولا بعث ولا جزاء، وتعالى في صفات كماله ونعوت جلاله عن التعطيل والتمثيل، وتعالى في كمال علمه عن الغفلة والنسيان وعن عزوب مثقال ذرة عن علمه في الأرض أو في السماء، وتعالى في كمال غناه عن أن يُطعَم أو يُرزَق أو أن يَفتقر إلى غيره في شيء ، وجميع الموجودات مفتقرة إليه لا قوام لها إلا به ولا بدون أمره وهو غني عنها، لا يعتريه نقص ولا غفلة ولا ذهول عن خلقه فإن ذلك نقص في حياته وقيوميته1.
ثالثها: أن متأخري الأشاعرة الذين تراجع معظمهم والذين كانوا يرون غضاضة في نسبة غير صفات المعاني إلى الله بحجة تنزيهه تبارك وتعالى، قسموا – بدعوى تنزيهه وكونها من لوازم البشر – إثباتها تجسيماً وتشبيهاً وتمثيلاً وتصويراً وتخييلاً ، وعدوا استواءه على العرش تحيزاً، وجعلوا صفاته أعراضاً وأفعاله حوادث والغاية منها أغراضاً، ووجهه ويديه وما أشبه أجزاء قابلة للتركيب وأبعاضاً، إلى غير ذلك من تلك الألفاظ المستكرهة التي أدت بهم إلى نفي جُل الصفات عنه سبحانه وتعطيلها .. لم يجدوا فيما ذهبوا إليه دليلاً على ما نفوه من صفات ولا حجة في اقتصارهم على ما أثبتوه منها، ومن ثم لم يستمروا على ما دعاهم إلى تأويلها وإخراجها عن ظاهر معناها إلى المجاز .. لأن ما نفوه على إطلاقه وعدوه موهماً التشبيه لكونه من لوازم البشر من نحو اليد والوجه والعين والاستواء، إنما المنفي

---

([1]) ينظر صفات رب البرية ص 92ومعارج القبول1/ 88 وما بعدها .

منه هو في الحقيقة ما كان متعلقاً بالحوادث .. وما اكتفوا بإثباته من القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، هو كذلك – على كلامهم وبموجب ما تعللوا به – مما يمكن أن يتوهم منه التشبيه، فيكون لازم قولهم هو نفي جميع الصفات لكون السمع والبصر والعلم والقدرة هي أيضاً من لوازم البشر ومما يتصف بها المخلوقين.
وقد دعت هذه القناعة أهل السنة والحديث لأن يسلكوا الطريق الذي سلكه الصحابة ومن اتبعهم من أئمة الهدى وأهل السنة والجماعة، وهو أن القول في الصفات المثبتة كالقول في الذات فكما أنه ليس كمثله شيء في ذاته ليس كمثله شيء في صفاته ولا في أفعاله، و"أنه – فيما نفوه من الصفات الخبرية والفعلية – لو لم يكن موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بـ القدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلاً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم اتصافه بالأخرى وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات، فتنزيه الخالق عنها أولى"[1]، وعلى هذا يكون القياس.

رابعها: أن الإيمان بجميع صفات الخالق جل وعلا بما فيها الصفات الخبرية وصفات الأفعال، والإيمان بظواهرها دون تأويل ودون القول بمجازيتها هو من التوحيد، الأمر الذي يعني أن إثبات كل ما أثبته الله لنفسه منها وأثبته له رسوله ﷺ والإيمان بذلك هو من أوجب الواجبات وأفرض الفرائض، ومن ثم فليس أمام أي مسلم أن يقدم بين يدي الله ورسوله فينفيها أو يعطلها، و لأجل ذا كان هذا هو معتقد خير القرون وسلف هذه الأمة التي لا تجتمع أبداً على ضلالة، ومن القواعد الثابتة التي أرساها أهل التحقيق: أن (القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر)، وهي قاعدة يُردّ بها على من فرق بين الصفات فأثبت وآمن ببعضها ونفي البعض، فيقال مثلاً لمن جعل اليد في حق الله تعالى مجازاً عن القدرة: "ما الذي يضركم من إثبات اليد حقيقة وليس معكم ما ينفي ذلك من أنواع الأدلة لا نقلها ولا عقلها ولا ضروريها ولا نظريها، فإن فررتم من الحقيقة خشية التشبيه والتمثيل، ففروا من إثبات السمع والحياة والعلم والإرادة والكلام خشية هذا المحذور.
ثم يقال لكم: توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها توهم باطل، فليس في المخلوقات يد تمسك السموات والأرض وتطويها، ويد تطوي الأرضين السبع، ولا إصبع توضع عليها الأرض وإصبع توضع عليها الجبال، فلو كان في المخلوقات يد وإصبع يد هذا شأنها لكان لكم عذر ما، في توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والإصبع لله حقيقة"[2]، أما وأن الأمر كما وضح من أنه صفاته سبحانه من جنس ذاته، فقد لزم الإيمان والتسليم بأن له تعالى يداً وأصبعاً ليست كأيدي وأصبع الخلق، ولزم كذلك الإيمان بسائر ما ثبت عن الله ورسوله من صفات.

خامسها: أنه وعلى الافتراض جدلاً أن ثمة تعارض في إثبات ما حاشا صفات المعاني بين أدلة العقل وأدلة السمع – وهذا غير حاصل بالمرة وغير مسلم به البتة – فالواجب الإيماني يحتم تقديم أدلة الشرع ونصوص الوحي على سواها، ذلك أن أهل الزيغ والضلال لما أصلوا هذا الأصل – أصل تحكيم العقل على الشرع وتقديمه عليه – "ردوا ما تنازع فيه الناس من هذا

(1) فتاوى شيخ الإسلام 3/ 88.
(2) استعجال الصواعق ص 409.



Modifier avec WPS Office

الباب إلى منطق اليونان وخيالات الأذهان ووحي الشيطان ورأي فلان وفلان، وهؤلاء يتناولهم قوله سبحانه: (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا ان يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً.. النساء/ 60)، و الطاغوت اسم لكل ما تعدى حده وتجاوز طوره، ومعلوم أن هذا الذي يتحاكم إليه أهل الزيغ حده أن يكون محكوماً عليه لا حاكماً.

ثم أخبر تعالى عن حال هؤلاء المتحاكمين إلى غير ما جاء به رسوله ﷺ فقال: (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً.. النساء/ 61)، فجعل الإعراض عما جاء به الرسول والالتفات إلى غيره هو حقيقة النفاق، كما أن حقيقة الإيمان هو تحكيمه وارتفاع الحرج عن الصدور بحكمه والتسليم لما حكم به رضاً واختياراً ومحبة .. وقال سفيان عن الفتنة في قوله تعالى: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة.. النور/ 63) قال: يطبع على قلوبهم، وقال الإمام أحمد: إنما هي الكفر، ولقي عبد الله بن عمر جابر بن زيد في الطواف فقال له: يا أبا الشعثاء إنك من فقهاء البصرة فلا تفت إلا بقرآن ناطق أو سنة ماضية، فإنك إن فعلت غير ذلك هلكت وأهلكت .. وقال بعض العلماء: ما أخرج آدم من الجنة إلا بتقديم الرأي على النص، وما لعن إبليس وغضب عليه إلا بتقديم الرأي على النص، ولا هلكت أمة من الأمم إلا بتقديم آرائها على الوحي، ولا تفرقت الأمة فرقاً وكانوا شيعاً إلا بتقديم آرائها على النصوص.

وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (يا أيها الناس اتهموا الرأي على الدين، فلقد رأيتني أرد أمر رسول الله برأيي اجتهاداً، والله ما آلو عن الحق، وذلك يوم أبي جندل – يعني إبان صلح الحديبية – والكتاب بين يدي رسول الله وبين أهل مكة، فقال ﷺ: (اكتب بسم الله الرحمن الرحيم) فقال عمرو بن سهيل: بل تكتب كما نكتب: (باسمك اللهم)، فرضي رسول الله وأبيت عليه، حتى قال رسول الله: (تراني أرضى وتأبى) .. وقال ابن عباس في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله.. الحجرات/ 1): لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة"[1].

ول-"قد استدل إبراهيم عليه السلام بأفعاله المحكمة المتقنة على وحدانيته – تعالى – بطلوع الشمس وغروبها وظهور القمر وغيبته وظهور الكواكب وأفولها، ثم قال: (لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين.. الأنعام/ 77)"، ذكر ذلك اللالكائي[2] وجعله تحت عنوان (ما يدل على أن وجوب معرفة الله وصفاته بالسمع لا بالعقل).

سادسها: إن القول بحمل صفات الأفعال أو بعضها على غير ظاهرها وصرفها إلى المجاز تحت ادعاء أن حمل تلك الآيات المشتملة عليها على الظاهر، يستلزم معنى الحسية والجسمية لكونها من لوازم البشر .. فضلا عن أنه قول غير صحيح على ما مر وادعاء باطل .. هو بعد، تكذيب لله وفتنة للعامة والخاصة لكونه ضرباً لكتاب الله بعضه ببعض، حذر منه ﷺ فقال: (لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض فإن ذلك يوقع الشك في قلوبهم)[3].

وفي رد هذه العادية بموجب العقل يقول القرطبي في كتابه (الأسنى) فيما نقله عنه الإمام الذهبي: "الأكثر من المتقدمين والمتأخرين – يعني

(1) السابق ص 565: 567.
(2) شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي 1/ 179.
(3) سبق تخريجه.

المتكلمين – يقولون: إذا وجب تنزيه الباري جل جلاله عن الجهة والتحيز، فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم المتأخرين، تنزيه الباري عن الجهة .. لأنه يلزم من ذلك عندهم أنه متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز، ويلزم على المكان والحيز الحركة و السكون للتميز والتغير والحدوث، هذا قول المتكلمين"، وعليه عقب الذهبي في آخر كتابه (العلو) يقول: "نعم، هذا ما اعتمده نفاة علو الرب عز وجل، وأعرضوا عن مقتضى الكتاب والسنة وأقوال السلف وفطر الخلائق، وإنما يلزم ما ذكروه في حق الأجسام، والله تعالى لا مثل له، ولازم صرائح النصوص حق"[1].

وبيانه – من غير ما سبق أن أوضحنا من أن المضاف في الصفات إنما يكون بحسب المضاف إليه، وأنه إذا لم يكن المضاف إليه مماثلاً لغيره كما في يد الله ووجهه وسمعه وعينه واستواؤه إلخ، لزم أن يكون المضاف كذلك ضرورة – أن يقال لأولئك الذين فروا خشية التجسيم من إثبات الصفات الخبرية وصفات الأفعال دون صفات المعاني: "إن فررتم خشية التجسيم والتركيب، ففروا من سائر الصفات من أولها إلى آخرها لأجل هذا المحذور، فإن ادعيتم أن التجسيم والتركيب يلزم مما فررتم منه دون ما لم تفروا منه، ظهر بطلان دعواكم للعقلاء قاطبة، فإن الصفات أعراض لا تقوم بنفسها، وقيامها بمحلها مستلزم لما تدعون أنه تجسيم وتركيب" .. ويقال لهم بعد ذلك: "أن ما فررتم منه – خشية الحسية والجسمية اللتين هما من لوازم البشر كما تقولون – إن كان محذوراً في حق الله تعالى فهو غير لازم لإثبات الوجه له واليد والسمع والبصر والعلو وسائر الصفات، وإن لم يكن محذوراً فلا وجه للفرار، بل هو لازم إثبات الصفات التي هو حق ولازم الحق حق.

ثم إن هذه الألفاظ كلفظ اليدين والوجه والعين والاستواء وغيرها، إما أن يكون لها معنى أو تكون ألفاظاً مهملة لا معنى لها، والثاني ظاهر الاستحالة، وإن لم يكن بد من إثبات معنى لها فلا ريب أن ذلك المعنى له مفهوم غير مفهوم الصفة الأخرى، فأي محذور لزم في إثبات حقيقة اليد مثلاً لزم مثله في مجازها، ولا خلاص من ذلك إلا بإنكار أن يكـون لها معنى أصلا وتكـون ألفاظاً مجردة، فإن المعنى المجازي لليد إما القدرة وإما الإحسان – وهما صفتان قائمتان بالموصوف – إن كانتا حقيقتين غير مستلزمتين لمحذور لزم حمل اليد على حقيقتها، وإن كانتا مجازاً – وهو حقيقة قولكم – فلا يد ولا قدرة ولا إحسان في الحقيقة وإنما ذلك كله مجاز محض .. و الفرق بين هذا الوجه والذي قبله، أن ذلك إلزام المجاز في الصفات التي وافقوا على أنها حقيقة، وهذا إلزام نفي ما ادعوا أنه مجاز اليد، فيلزمهم نفي ذلك كله إن استلزم تشبيهاً أو تجسيماً، أو إثبات الجميع إن لم يستلزم ذلك .. وأما كون بعض الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم وبعضها لا يستلزمه، فهذا غير معقول ولا معلوم بضرورة ولا نظر ولا قياس"[2].

سابعها: أن الدلالة العقلية على علمه وقدرته وسمعه وبصره كدلالتها على مجيئه رضاه وغضبه ونزوله واستوائه، وأما التفريق بين صفة وأخرى فتحكم محض .. وسيأتي تفصيله في الحديث عن منشأ الخطأ عند السعد في تجوزه لآيات الصفات.

---

(1) العلو للذهبي ص 195.
(2) استعجال الصواعق ص 409، 410 بتصرف.



Modifié avec WPS Office

ثامنها: أنه إذا كان المخلوق لا يشاركه غيره فيما له في ذاته وصفاته وأفعاله، فالخالق أولى ألا يشاركه غيره في شيء مما هو له سبحانه، وكما أن الناس مفطورون على الإقرار بالخالق فإنهم مفطورون على أنه أكبر وأعلى وأجلّ من أن تشبه صفاته صفاتهم، لأن ذاته سبحانه كما أنها لا تشبه ذواتهم فكذا صفاته لا تشبه صفاتهم.

تاسعها: أن الذي فر إلى القول بالمجاز في أيٍّ من صفات الله فأخرجها عن ظاهرها لظنه أن حقائق ذلك مما يختص بالمخلوقين، كمن تأول الاستواء مثلا بالاستيلاء، والضحك بالرحمة أو القرب، واليد بالقدرة إلخ، إنما فر من صفة لازمة للمخلوق على حد زعمه إلى صفة أخرى لازمة له.

عاشرها: ضرورة حمل الكلام على مراد المتكلم،من البدهيات التي لا يختلف عليها اثنان، ومن الأمور الموصلة لا محالة لحمل كلام المتكلم على وجهه الصحيح .. وقد سبق القول بأن ألفاظ الصفات الواجبة في حق الله تعالى، منه – على ما هو في كلام العرب الذي خاطبنا الله بلغتهم – ما هو مطلق، ومنه ما هو مقيد، ثم إن المقيد بحرف (إلى) أو (على) كما في نحو قول الله تعالى: (ثم استوى إلى السماء.. البقرة/ 29 وفصلت/ 11) و (استوى على العرش)، يختلف في معناه عن المقرون بواو المفعول معه (استوى الماء والخشبة)، ووضع معنى للكلمة مكان معنى لا تؤده – على ما تقضيه دقة الضاد – مفض ولا ريب إلى خلل في فهم مراد المتكلم، وقد رأينا لأجل ذلك إنكار ابن الأعرابي وقد سئل أن يكون (استوى) بمعنى (استولى)، وقوله في الجواب: (لا تعرف العرب ذلك)، ولئن سُلم بهذا في الكلام المعتاد فلأن يسلم به في الكلام الذي عناه النبي بقوله: (من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)، أولى.

وعليه – وقد أجمع الصحابة ومن تبعهم على بطلان حمل الاستواء على معنى (الاستيلاء) والعين على الكلاءة والوجه على الذات وهكذا – فـ "إحداث القول في تفسير كتاب الله الذي كان السلف والأئمة على خلافه يستلزم أحد أمرين: إما أن يكون خطأً في نفسه، أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ، ولا يشك عاقل أنه – يعني القول المحدث المخالف لما عليه أهل التحقيق – أولى بالغلط والخطأ من قول السلف"[1]، وقد فطن أهل السنة لهذا فطفقوا – على إثر ما قاله الجهمية من أن الاستواء مجاز عن الاستيلاء – يصرحون بأنه تعالى مستو بذاته على عرشه، ذكر ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني[2].

حادي عشر: ومن القرائن العقلية على عدم جواز صرف الصفات إلى المجاز ، أن أمور الغيب التي يندرج تحتها ما يمتنع وما يجب وما يجوز في حق الله تعالى، تتضمن ضمن ما تتضمن تحقيق كنه صفاته سبحانه – حتى فيما هو محل اتفاق لدى متأخري الأشاعرة من صفات المعاني السبع – وكيفية قيامه تعالى بها، وهو بالنسبة لنا الجانب المجهول على ما جاء في عبارة الإمام مالك رحمه الله حين قال عن الاستواء: (الاستواء معلوم والكيف مجهول .. إلخ)، فلم يمنع كون الاستواء في كنهه مجهولاً – في معتقد أهل السنة قاطبة – ومالك بالقطع واحد منهم – أن يثبتوها ويحملوها على

---

(1) استعجال الصواعق ص 381.
(2) ينظر الصواعق ص 386، وينظر كتابنا (ومضات على موقف السلف من تفويض الصفات) 44.



Modifié avec WPS Office

حقيقتها ولا يخرجوها إلى المجاز بوجه من الوجوه.

وما جعل المعطلين يحملون الصفات على المجاز ويتأولونها هو خوضهم في هذا الجانب المحجوب عنا، ومحاولة تصورهم له وإقحام عقولهم في معرفته، وإنما حجب عنا هذا الجانب من الصفات واستحال معرفته و الوقوف عليه لعجز العقول عن إدراكه، ذلك أن العقل البشري – على ما هو معلوم بالبداهة – أسير مألوفاته ومشاهداته، والاستواء وكذا بقية الصفات المتعلقة بذات الله تعالى أمور غيبية لا يجوز فيها توهم المشابهة ولا نفي ما ثبت منها عن الله ولا عن رسوله ﷺ، كما لا يجوز– وبنفس الدرجة – إدراكها بعقولنا القاصرة العاجزة.

ولا أدل على عجز العقول عن تحقيق صفته تعالى من عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه حتى لا تكاد تراه ولا ترى له بصراً ولا سمعاً، وكذا عجز أصحابها عن إدراك كنه الروح التي هي أدنى إليهم من كل دان وعدم إدراكهم لكنهها وكيفيتها، فكيف بمن فاقت عظمته الوصف والتقدير، وكلت ا لألسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول دون معرفة قدره؟[1]، وفي تعليق على قول سيد الحفاظ يحيى بن معين: (إذا قال لك الجهمي: وكيف ينزل؟ فقل له: كيف يصعد؟).. يقول الإمام الذهبي:

"الكيف في الحالين منفي عن الله تعالى، لا مجال للعقل فيه"[2]، وهذا ما يقتضيه المنطق والقياس والقرائن العقلية، وقد أخبرنا سبحانه عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار، فقامت حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم فلم يشكوا أن في الجنة أنهاراً من خمر وأنهاراً من عسل وأنهارا من لبن، ولم يعرفوا كنه ذلك ولا مادته وكيفيته، إذ كانوا لا يعرفون في الدنيا من الخمر إلا ما اعتصر من الأعناب، ومن العسل إلا ما قذفت به النحل في بيوتها، ومن اللبن إلا ما خرج من الضروع، ومن الحرير إلا ما خرج من دودة القز، وقد فهموا معاني ذلك في الجنة من غير أن يكون مماث لا لما في الدنيا، ولم يمنعهم عدم النظير في الدنيا من فهم ما أخبروا به من ذلك، فهكذا الأسماء والصفات لم يمنعهم انتفاء نظيرها ومثالها من فهم حقائقها ومعانيها، بل قام بقلوبهم معرفة حقائقها وانتفاء التمثيل والتشبيه عنها، يقول ابن قتيبة:

"فنحن نقول كما قال الله تعالى وكما قال رسوله ولا نتجاهل .. ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه ولكنا لا نقول كيف، والله وضع عنا أن نفكر كيف كان وكيف قدر وكيف خلق، ولم يكلفنا ما لم يجعله في تركيبنا ووسعنا"[3].

وإن شئت مزيداً من معرفة ذلك وبيانه فافترض أن قوى جميع المخلوقات اجتمعت لواحد منهم، ثم كان جميعهم على قوة ذلك الواحد، فإنك إذا نسبت قوتهم إلى قوة الرب تعالى فلن تجد نسبة إليها البتة، كما لا تجد نسبة بين قوة البعوضة وقوة الأسد، وإذا قدرت علوم الخلائق اجتمعت لواحد ثم قدرت جميعهم بهذه المثابة كانت علومهم بالنسبة إلى علمه تعالى كنقرة عصفور في بحر، وكذا في حكمته وكماله، وقد نبهنا سبحانه على هذا المعنى بقوله: (ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده

---

([1]) كذا أفاده ابن الماجشون وابن القيم عندما سئلا عما جحدته الجهمية .. ينظر العلو ص105 و الصواعق المرسلة ص63كما ينظر الإبانة الصغرى لابن بطة ص206 واجتماع الجيوش ص 97 و المعارج 1/ 135.

([2]) العلو ص 129والمعارج140/1.

([3]) صفات رب البرية للصلابي ص 89 عن عقيدة الإمام ابن قتيبة ص 134، 139.

سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم.. لقمان/27)، كما أخبر عبه السلام بـ (أن السموات السبع في الكرسي كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والكرسي في العرش كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والعرش لا يقدر قدره إلا الله) .. فإذا لم يكن لأحـد سبيل إلى معرفة كنه عرشه وهو بعض خلقه، فكيف بكنه صفاته جل وعلا وكيفيتها .. على أنه تعالى لم يكلف عباده بذلـك ولا أراده منهم ولا جعل لهم إليه سبيلا [1]، فلزم بذلك إثباتها بلا تفرقة وحملها جميعاً على الحقيقة.

ثاني عشر: أن إثبات ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ على النحو اللائق به تعالى، يمثل الطريق المعتدل والسبيل الوسط في دين الله، فلا هو بطريق المعطلة الذين غلوا في التنزيه فنفوا عن الله أسماءه وصفاته، ولا هو بطريق المشبهة الذين غالوا في الإثبات فشبهوا الخالق بالمخلوق، وفي ترسيخ هذا الطريق الوسط ودحض ما يخالفه قال سبحانه: (ليس كمثله شيء)، ليرد عادية المشبهة، ثم جاء قوله بعد: (وهو السميع البصير.. الشورى/ 11) ليرد عادية المعطلة .. "وهكذا أهل السنة في الفِرق، فهم في باب (أسماء الله وآيات صفاته) وسط بين أهل التعطيل الذين يلحدون في أسماء الله وآياته ويعطلون حقائق ما نعت الله به نفسه حتى يشبهوه بالعدم والموات، وبين أهل التمثيل الذين يضربون له الأمثال ويشبهونه بالمخلوقات"[2].

ثالث عشر: أن العقل يقضي بحمل الصفات – كشأن أمور الدين الأخرى ولا سيما ما لا يعرف ولا يهتدي إليه إلا بالسماع – على قواعد وأصول أهل السنة التي يأتي في مقدمتها: وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة وحصر التلقي لأحكام الدين وأصوله وفروعه عنهما .. وأن يرد الخلاف عند التنازع، إليهما وألا يُعارَضا بشيء لا بمعقول ولا رأي ولا قياس ولا غير ذلك .. وأن يجمع بين أطراف الأدلة حتى لا تبدو لبادي الرأي أنها متعارضة ..وأن يرجع في معرفة نصوص الوحي والوقوف على دلالاتها إلى فهم السلف الصالح لأنهم أعلم الناس بمعرفة مراد الله ورسوله، فقد عاصروا التنزيل وتربوا على يد الرسول ﷺ ولازموه وخبروا أقواله وأحواله، ناهيك عن ثناء الله عليهم وشهادة النبي لهم بالخيرية والأفضلية .. وألا يخرج على إجماعهم بحال ولا على إجماع ذوي الفضل من علماء الأمة من بعدهم .. وأن تلتزم النصوص ويؤخذ بظاهر الألفاظ فيها وما دلت عليه من الحقيقة ما لم توجد قرينة تصرفها إلى غيرها .. وأن تجتنب الألفاظ البدعية والمصطلحات التي أحدثها الفلاسفة وعلماء الكلام، لأن نصوص الوحي – ومنها بالطبع ما جاء منها في الصفات – إنما جاءت بلغة العرب ولا تفهم إلا من جهتهم، وفي ذلك يقول ابن أبي العز[3]: "والتعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الإلهية هو سبيل أهل السنة والجماعة"[4].

هكذا يظهر أنه بقدر وعلى نحو ما كانت مخالفة السعد في تجوزه لصفات الله الذاتية والفعلية لأدلة وقرائن الشرع كتاباً وسنة وإجماعاً، كانت مخالفته لقرائن العقل ليس من وجه واحد بل من وجوه متعددة .. ويستلزم ذلك بـ

---

(1) ينظر الصواعق المرسلة ص63: 65.
(2) الوصيـة الكبرى لابن تيمية ص 14وينظر شرح الطحاوية ص 461، 464.
(3) علي بن محمد بن العز الأذرعي الحنفي الدمشقي صدر الدين، صنف شرح العقائد للطحاوي ت 746 .. الكشف5/ 719.
(4) العقيدة الطحاوية ص 107وينظر صفات رب البرية ص 28.

الطبع بطلان ما ذهب إليه سعد الدين التفتازاني وكل من قال بقوله من استحالة وامتناع حمل أي من آي الصفات على حقيقتها .. كما يستلزم ليس استحالة وامتناع صرفها إلى المجاز وبطلان كل المعاني التي استولدها التفتازاني ومن حجل بقيده وتعسف في حمل آيات الصفات عليها فحسب، بل وضرورة وجوب حمل آياتها وكذا ما صح من أحاديثها على الحقيقة، وعليه – والحال هكذا – ف. "الواجب علينا أن ننتهي في صفات اللّه إلى حيث انتهى في صفته أو حيث انتهى رسوله، ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب، ونضعه عليه، ونمسك عما سوى ذلك"1.

*******

# المبحث الثالث

# التفتازاني في تجوزه لما خلا صفات المعاني بين التأثر والتأثير وانعكاس ذلك على الدرس البلاغي

(1) عقيدة الإمام ابن قتيبة ص 139.

## *أولاً: تأثر السعد في تجوزه بجهود من سبقه من البلاغيين*

إذا صح ما قيل عن الإمام عبد القاهر من أنه احتل في الدرس البلاغي "مركزاً لم يصل إليه أحد ممن قبله ولم يزاحمه فيه أحد ممن بعده، سواء .. من حيث عمق الدراسة أو من حيث ما فجر من كنوزها وفتق من أكمامها وجلى من مسائلها وأضاف من فنونها"[1]، وهو صحيح .. وما قيل من أن السكاكي "أستاذٌ لمدرسة التقعيد و"إمامٌ خط بقلمه أدق منهج تفصيلي لكليات البلاغة وجزئياتها وأصولها وفروعها"[2]وهو صحيح .. وما قيل من أن الخطيب القزويني يُعد في مجال الدرس البلاغي "قطب الدائرة بحق، إذ كان البحث البلاغي قبله آخذاً في النمو والتدرج جيلاً بعد جيل، فجاء هو واستلهم أبرز مباحث سابقيه وأخذ على عاتقه مهمة صوغ المباحث البلاغية في عبارات جامعة محررة، وأضاف إليها ما جادت به قريحته مع دقة النظر وصواب الفكر وصواب المذهب وصحة الاستنتاج"، وأن "من جاء بعده داروا في فلكه، واتخذوا من مباحثه في البلاغة نقطة بدء انطلقوا منها إلى غايات بعيدة وآفاق رحبة، مهتدين أينما ساروا بما كتبه ملخصاً أو موضحاً"[3] وهو صحيح.

فإن تفسير الأول في أسرار البلاغة وما أورده في تأويل قبضة الخالق سبحانه، وذهابه في تحليل الآية الكريمة (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه.. الزمر/ 67) إلى أن "المعنى .. أن مثل الأرض في تصرفها تحت أمر الله وقدرته، وأنه لا يشذ شيء مما فيها عن سلطانه عز وجل، مثل الشيء يكون في قبضة الآخذ له منا والجامع يده عليه"، وحمله المعنى بذلك على الاستعارة التمثيلية، بل وإصراره وتأكيده على هذا الاتجاه في التعامل مع سائر صفات الباري جل وعلا بقوله بعد: "وكذلك حقنا أن نسلك بقوله: (مطويات بيمينه)، هذا المسلك، فكأن المعنى – والله أعلم – أنه عز وجل يخلق فيها صفة الطي حتى ترى كالكتاب المطوي بيمين الواحد منكم"[4] .. والثاني والثالث في قولهما في مختصر السعد على تلخيص الخطيب لمفتاح العلوم للسكاكي بأن الله تعالى في قوله: (استوى على العرش..) "أراد بـ (استوى) معناه البعيد وهو (استولى) .. وأراد بالأيدي – يعني في قوله تعالى: (والسماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47) – معناها البعيد وهو القدرة"[5]، كذا بما يدل على تجوزهم ومعهم السعد

---

(1) المجاز في اللغة والقرآن 1/ 296

(2) السابق 1/ 329.

(3) السابق 1/ 347.

(4) أسرار البلاغة لشيخ البلاغة الإمام عبد القاهر 359 وينظر المجاز في اللغة والقرآن د. عبد العظيم المطعني 1/ 324.

(5) شروح التلخيص 4/ 323، 324 ومختصر السعد بتجريد العلامة البناني2/300 وشرح مختصر

في صفات الله تعالى، على الرغم من قيام القرائن السابق ذكر بعضها على حتمية حملها على الحقيقة وعدم جواز صرفها بحال إلى المجاز.
يمثل بلا ريب في مجال البحث البلاغي ثلمة ظلت وستظل على مدار الحقب والأزمان وإلى يوم الدين إلا أن يشاء الله رب العالمين، تثير الجدل وتبعث على القلق .. كما يمثل طامة كبرى بدا أجيج نارها وفحيح أوارها ووقود شرارها في التغاضي عن أجل العلوم وأشرفها ألا وهو العلم بتوحيد الله ومعرفة أسمائه وصفاته التي تليق بجلاله وعظمته، وانعكس أثرها السيئ في دراسة فنون البلاغة ومباحثها وأبوابها ومسائلها المتعلقة بميدان المجاز وبهذا الجانب الخطير من صنوف الكلام، وفيما أحدثته من القيل و القال في إثبات المجاز أو إنكاره على وجه مطلق، أو إنكاره في الصفات على جهة الخصوص وإثباته فيما عدا ذلك .. ناهيك عما تركه هذا الشغب من أثر مُشين في الدرس البلاغي بصفة عامة.
إذ قد يوحي صنيعهم هذا بأن جهابذة البلاغة والقائمين على تنشئتها حتى استغلظت واستوت على سوقها، قد بنوا قواعدهم التي صاغوها في البلاغة – جراء هذا التجوز الذي شاع في كل تصانيفهم – على تعطيل الصفات الفعلية والذاتية وصرفها عن ظاهر معناها، وأنهم قد ارتضوا على أنفسهم أن ينتهجوا في معالجتها وتأويلها مذهب أهل الكلام من متأخري الأشاعرة، وآثروه من ثم على مذهب السلف الصالح ومسلك أهل السنة والجماعة.
وفي معالجة هذا الأثر السيئ الذي كاد أن يعصف بضرب في الكلام درج عليه العرب وجاءت به لغة القرآن يقول الدكتور المطعني – رحمة الله عليه – وهو يوازن ويمسك بخيوط المشكلة من جميع زواياها: "فالمجاز لا حظر ولا خطر من وقوعه في اللغة، ولا حظر ولا خطر من وقوعه في القرآن الكريم، إلا الآيات التي تتحدث عن الأسماء والصفات، بل الكلمات نفسها المستعملة في الأسماء والصفات، وليس كل القرآن أسماء وصفات، فلنحظره في كلمات الأسماء والصفات لأن تأويلها مجازياً يؤدي إلى التعطيل، ولنطلق سراح المجاز فيما لا يؤدي فيه التأويل إلى تعطيل في أساليب اللغة كلها وفي سائر آيات الكتاب إلا ما كان منه اسماً من أسماء الله الحسنى أو صفة من صفاته القدسية"، ثم يقول على إثر ذلك:
"وهذا هو الحق الذي يجب أن يصار إليه لوجاهة السبب المفضي إليه ونبل الغاية الداعية إليه"[1]، وهذا – وأيم الله – كلام لا يصدر إلا عن واع بأبعاد هذا الإشكال، وإلا عن رجل حصيف بآثاره محيط بأغواره ملم بأبعاده مدرك لأخطاره، وما ذلك لشيء إلا لكونه المسلك الوسط بين التفريط في إنكار المجاز في لغة الضاد التي يأتي على القمة منها كلام الله ثم كلام رسوله ثم ما وصلنا من كلام بلغاء العرب وفصحائهم، والإفراط في حمل اللغة كلها عليه، والوسط كذلك بين النافين له على الإطلاق والمثبتين له على الدوام.

## سلامة القاعدة عند القائلين بالمجاز في الصفات ممن سبقوا السعد وخطأ التطبيق:

على أن المتأمل لحل هذا الإشكال – إشكال اشتمال اللغة والقرآن على أسلوب المجاز أو عدم اشتمالها – والسير به في طريق الهدى والرشاد .. يجد أن الصواب عند الذين قامت علوم البلاغة على أكتافهم كل الصواب،

المعاني للسعد ص 324 وينظر مفتاح العلوم للسكاكي ص 201، 202.
(1) المجاز في اللغة والقرآن الكريم د/ المطعني2/ 1142.



Modifié avec WPS Office

فيما وضعوه للمجاز من ضوابط، كما يلحظ أن العيب والخطأ إنما يكمن لديهم في عدم وضع هذه القواعد موضع التنفيذ وقيد التطبيق فيما يتعلق بهذا الجانب من الكلام .. فعند تناولنا لما يتصل بموضوع الدراسة وهو المجاز اللغوي عند الإمام عبد القاهر نرمق الكلام الدقيق والحد الفاصل في تعريف الحقيقة اللغوية قسيمة المجاز اللغوي، إذ يقول في أسرار البلاغة عن تلك الحقيقة ما نصه:

"كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع – وإن شئت قلت: في مواضعة – وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره، فهو حقيقة"[1]، وحاصل كلام الإمام عبد القاهر في شرحه الوافي لهذا التعريف، أن الحقيقة اللغوية هي استعمال الكلمة فيما قصده منها واضعها ابتداء، مثل كلمة (أسد) مراداً بها السبع المعروف مستعملة فيه، وكذلك ما نقل عن الواضع الأول كـ (زيد) اسماً لرجل، فهو في الأصل مصدر للفعل (زاد يزيد زيداً) وقد نقل من المصدرية إلى العلمية، فهو حقيقة لأنه بمنزلة وضع ثان وليس مجازاً وإن كان فيه نقل، وذلك لأن النقل في المجاز له شرط خاص يخرج به مثل هذا النقل الذي أشار إليه عبد القاهر هنا، فالحقيقة اللغوية ابتناء علي ما ذكره عبد القاهر نوعان، أحدهما: ما لم يحدث فيه نقل ألبتة، والثاني: ما حدث فيه نقل ولكن على خلاف شرط المجاز[2].

أما المجاز اللغوي عند الإمام عبد القاهر فهو "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول .. وإن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً، لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها"[3]، وفي تقرير هذا المعنى وتثبيته يقول شيخ البلاغيين وبعبارة أخرى: إن "العارية من شأنها أن تكون عند المستعير على صفة شبيهة بصفتها وهي عند المالك، ولسنا نجد هذه الصورة إلا فيما نُقل نقلَ التشبيه للمبالغة دون ما سواه، ألا ترى أن الاسم المستعار يتناول المستعار له ليدل على مشاركته المستعار منه في صفة هي أخص الصفات التي من أجلها وضع الاسم الأول؟، أعني أن الشجاعة أقوى المعاني التي من أجلها سمي الأسد أسداً، وأنت تستعير الاسم للشيء على معنى إثباتها له على حدها في الأسد .. فأما اليد ونقلها إلى النعمة، فليست من هذا في شيء، لأنها لم تتناول النعمة لتدل على صفة من صفات اليد بحال، ويحرز ذلك نكتة: وهي أنك تريد بقولك: (رأيت أسداً) أن تثبت للرجل الأسدية، ولست تريد بقولك: (له عندي يد) أن تثبت للنعمة اليدية"[4].

وفي كلام عبد القاهر الذي انتقد فيه رأيي الآمدي في كتاب الموازنة، وابن دريد في كتابه الجمهرة لأنهما أطلقا اسم الاستعارة على مجرد النقل الخالي من الملاحظة التي وردت في عبارة عبد القاهر وقصد بها العلاقة[5].. ما يعد رداً علي كلامه الذي سقته له أنفاً فيما تعلق بصفات الخالق سبحانه، ذلك أن هذا النقل المجرد من الملاحظة، وقع هو فيه وذلك إبان حديثه عن أن اليد في حقه تعالي تعني القدرة، وكذا أثناء حديثه عن القبضة واليمين الوارد ذكرهما في آية الزمر، ففتح بذلك الباب واسعاً أمام كل من جاء بعده من البـ

---

(1) أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجاني ص350.
(2) ينظر السابق وينظر المجاز في اللغة د / المطعني 1/ 397.
(3) أسرار البلاغة ص351، 352.
(4) السابق ص 404.
(5) ينظـر تفاصيل ذلـك في (المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع) د. المطعني 1/ 300.

لاغيين لأن يقول بقوله.
ولقد كان ابن حزم على حق حين جرد حملته الشعواء على منكري المجاز وعلى الرأس منهم ابن خويز منداد قائلاً: "وأعجب العجب أن هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللغوية فينقلونها عن موضوعها بغير دليل، فيقولون: معنى قوله تعالى (وثيابك فطهر.. المدثر/ 4)، ليس الثياب المعهودة وإنما هو القلب!! .. ثم يأتون إلى ألفاظ قام البرهان الضروري على أنها منقولة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، وهو إيقاع الخشية – يعني في قوله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة.. البقرة/ 74) – فيقولون: ليس هذا اللفظ هاهنا منقولاً عن موضوعه، مكابرة للعيان وسعياً في طمس نور الحق"[1] .. ويكاد يصدق رده هذا، على شيخ البلاغة عبد القاهر، ذلك أن ما ادعاه الأخير من أنه سار في قضية الصفات سيراً وسطاً بين الإفراط والتفريط على ما سيأتي تفصيله، ينسحب عليه قول ابن حزم السالف الذكر، فما قال أحد من أهل اللغة أو فقهاء الشرع أو غيرهم أن الإتيان والمجيء في حق الله تعالى يعنيان الانتقال من مكان إلى مكان، ولا استطاع أحد أن يقيم دليلاً أو يأتي بقرينة تصرف أياً من هاتين الصفتين أو غيرهما – رغم كل المماحكات – عن ظاهر المعنى إلى المجاز، بل قرائن اللغة فضلاً عن قرائن الشرع التي سبق أن أفضنا فيهما القول، تأبى كلام عبد القاهر المفاد منه ذلك وترد عاديته وغيره من المتكلمة الذين تأثر هو بهم إلى حد كبير في نفي ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ.

## حديث الشيخ عن العلاقة وأثر تجاهلها في صرف السعد آي وأحاديث الصفات عن ظاهر معناها إلى المجاز:

وحاصل ما سبق ذكره – كما يقول د/ المطعني: "أن المجاز – عند عبد القاهر وقد وافقه في بعضه دون البعض جمهور البلاغيين – لا بد فيه من أمرين:
الأول: نقل الكلمة مما أراده بها واضعها إلى معنى لم توضع هي له في ابتداء الوضع.
الثاني: أن توجد ملاحظة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه، وقد أسهب الإمام في شرح هذه الجملة التي حد بها المجاز وقلّب وجوه القول فيها، وهو يريد بالملاحظة وجه الشبه بين المشبه والمشبه به، الأمر الذي عبر عنه البلاغيون بعده بالجامع بين المستعار والمستعار له، وبين – رحمه الله – أن هذه الملاحظة تقوى وتضعف، فتقوى في (أسد) مستعاراً للرجل الشجاع – مثلاً – وتضعف في (اليد) مجازاً عن النعمة، بدليل أن من يدعي أن اليد موضوعة للنعمة وضعاً أصلياً ثم صارت مجازاً في الجارحة لم يدع محالاً عقلياً، بخلاف من يدعي أن (الأسد) موضوع أصلاً للرجل الشجاع ثم صار مجازاً في الحيوان المعروف، فإنه يكون قد ادعى محالاً"[2].
وهو كلام له دلالته في الرد على كل من جاء بعد عبد القاهر ممن تحتم أن تكون اليد لديهم مجازاً عن النعمة أو القدرة، وممن تحتم لديهم كذلك جعل اليد على سبيل الحقيقة بمعنى الجارحة، وقد ترتب ونتج عن الخروج عن

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 4/ 537.
(2) المجاز في اللغة والقرآن 1/ 298 بتصرف وينظر أسرار البلاغة ت شاكر ص 352.

هذا الخط الذي ارتضاه الإمام عبد القاهر أن كانت اليد في حق الله تعالى مجازاً، لقصر اليد الحقيقية عند أولئك وإطلاقها – على ما تواضعوا عليه زعماً – على الجارحة، وهو ما نطق به الخطيب والسكاكي والسعد، بل وما أفاده الإمام عبد القاهر نفسه فيما سبق أن نقلناه عنه فيما يشبه أن يكون منه كلاماً متناقضاً لما قرره هنا لعدم وجود الملاحظة التي أشار إليها في كلامه، وهي ما عرفت بعد بالعلاقة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه.

ولنراجع – على سبيل المثال إن شئت – قوله الفائت والمفضي إلى تأويل القبضة واليمين الوارد ذكرهما في آية الزمر وجعلهما في حق الله تعالى على سبيل الاستعارة التمثيلية، بل وقوله في نفس السياق وبعد حديث له عن أن اليد لا تكاد تجدها تراد بها القدرة إلا والكلام مثل صريح، لكون معنى القدرة في نحو قولهم (فلان طويل اليد) منتزع من اليد مع غيرها: "فأما ما تكون اليد فيه للقدرة على سبيل التلويح بالمثل دون التصريح، حتى ترى كثيراً من الناس يطلق القول: إنها بمعنى القدرة، ويجريها مجرى اللفظ يقع لمعنيين، فكقوله تعالى: (والسموات مطويات بيمينه.. الزمر/ 67)، تراهم يطلقون (اليمين) بمعنى القدرة ويصلون إليه قول الشماخ:

إذا ما راية رفعت لمجد * تلقاها عَرابة باليمين

كما فعل أبو العباس في الكامل[1] فإنه أنشد البيت ثم قال: قال أصحاب المعاني: معناه بالقوة، وقالوا مثل ذلك في قوله تعالى: (والسموات مطويات بيمينه..الزمر/ 67).

وهذا منهم تفسير على الجملة، وقصدٌ إلى نفي الجارحة بسرعة، خوفاً على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه، جل الله وتعالى عن شبه المخلوقين، ولم يقصدوا إلى بيان الطريقة والجهة التي منها يُحصَل على القدرة والقوة، وإذا تأملت علمت أنه على طريقة المَثَل"[2].

وهنا يلاحظ المتأمل لكلام الإمام عبد القاهر أنه وبدفاعه عن صنيع المبرد ومن حجل بقيده يعالج الخطأ بخطأ أفدح منه، وهو في الوقت ذاته وعلى أي حال واقع به في التناقض لا محالة .. ذلك أنه في الوقت الذي يشدد فيه الإمام عبد القاهر النكير على من يغفل في التجوز عن العلاقة الرابطة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه، أو على حد قوله: "الملاحظة بين ما تُجوز بها – يعني بالكلمة التي جُزتَ بها ما وقعت له في وضع الواضع – إليه وبين أصلها الذي وُضعت له في وضع واضعها"[3] من غير أن يستأنف لها وضعاً جديداً على ما سبق بيانه، ويجعل ذلك شرطاً في صحة التجوز .. نراه يرتضي رأي من جعل اليد بمعنى القدرة مطلقاً حتى ما كان من ذلك في حق الله تعالى واستحال الحمل فيه على المجاز لوجود القرائن الناطقة بالحمل على الحقيقة، بل ونراه يلتمس العـذر لمن جعلهما معاً – أعني اليد والقـدرة – من قبيل المشترك اللفظي، ويسوق لذلك كلام المبرد ويدافع عن كـل من حمل (اليمين) في آية الزمر على ذلـك.

وقد دعاه هذا التناقض إلى أن يتعسف في إيجاد العلاقة بين المعنى المنقول منه لفظ (اليد) والمنقول له – أو الملاحظة على حد قوله – وإلى أن يرفض كذلك بشدة حمل (القبضة) و(اليمين) الوارد ذكرهما في الآية

---

(1) الكامل 1/ 167 ط محمد أحمد الدالي، دمشق.
(2) أسرار البلاغة ص 358، 359 وينظر ص 356.
(3) أسرار البلاغة ص 351، 352.



Modifier avec WPS Office

على الحقيقة بزعم الخوف من تشبيه يد الخالق بيد المخلوق وخوفاً على السامع من خطرات تقع في نفسه بهذا الخصوص.

وبظني أن ما سقته سلفاً عن أرباب العلم من عدم وجود علاقة تربط بين اليد الثابتة في حق الله تعالى وبين اليد بمعنى الجارحة، ومن تضافر قرائن اللغة والشرع والعقل وإجماع سلف الأمة من أهل السنة والجماعة، في حمل اليد والقبضة واليمين في حق الله تعالى على الحقيقة، كاف في الرد على مثل هذه المقولات.

وكذا هو الحال فيما يتعلق بإثبات حقيقة الاستواء والإتيان والمجيء، بظني أن ما سقته عن تلك الصفات هي الأخرى كاف في الرد على كلام مماثل للإمام عبد القاهر، أفاد فيه صرف هذه الصفات الواردة في حق الله تعالى، عن ظاهر معناه إلى المجاز، وفيه يقول فيما عده تفريطاً وجعله الشيخ شاكر تحت عنوان (العناية بالمجاز تعصم المرء من الإفراط و التفريط):

"أما التفريط، فما تجد عليه قوماً في نحو قوله تعالى: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله.. البقرة/ 210)، وقوله: (وجاء ربك.. الفجر/ 22)، و(الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، وأشباه ذلك من النبو عن أقوال أهل التحقيق – كذا يزعم – فإذا قيل لهم: (الإتيان)، و(المجيء)، انتقال من مكان إلى مكان، وصفة من صفات الأجسام، وأن (الاستواء) إن حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزاً ويأخذ مكاناً والله عز وجل خالق الأماكن وا لأزمنة .. وأن المعنى على (إلا أن يأتيهم أمر الله) و(جاء أمر ربك) .. رأيته إن أعطاك الوفاق بلسانه، فبين جنبيه قلب يتردد في الحيرة ويتقلب، ونفس تفر من الصواب وتهرب، وفكر واقف لا يجيء ولا يذهب، يُحضره الطبيب بما يبرئه من دائه ويُريه المرشد وجه الخلاص من عميائه، ويأبى إلا نفاراً عن العقل ورجوعاً إلى الجهل، لا يحضره التوفيق بقدر ما يعلم به أنه إذا كان لا يجري في قوله تعالى: (واسأل القرية.. يوسف/ 82)، على الظاهر، لأ جل علمه أن الجماد لا يسأل، مع أنه لو تجاهل متجاهل فادعى أن الله تعالى خلق الحياة في تلك القرية حتى عقلت السؤال وأجابت عنه ونطقت، لم يكن قال قولاً ٍ يكفر به ولم يزد على شيء يُعلم كذبه فيه، فمن حقه أن لا يَجْثِمَ هاهنا على الظاهر، ولا يضرب الحجاب دون سمعه وبصره حتى لا يعي ولا يُراعي، مع ما فيه إذا أخذ على ظاهره من التعرض للهلاك بالوقوع في الشرك.

وأما الإفراط فما يتعاطاه قوم يحبون الإغراب في التأويل ويحرصون على تكثيـر الوجوه، وينسون أن احتمال اللفظ شـرط في كل ما يعدل به عن الظاهر، فهم يستكرهـون الألفاظ على ما لا تقله من المعاني، يَدَعـون السليم من المعنى إلى السقيم، ويرون الفائدة حاضرة قد أبدت صفحتها وكشفت قناعها، فيُعرضون عنها حباً للتشوف أو قصداً إلى التمويه وذهاباً إلى الضلالة"1 أ. هـ من كلام عبد القاهر.

وإنما نقلت كلامه هذا على طوله، لكونه يمثل رأيه المبثوث في غير ما موضع في كتابه أسرار البلاغة، ويمثل كذلك معتقده الذي تبناه في هذا الأ مر الجلل أمر التجوز في صفات الخالق سبحانه، وتبناه من بعده كل جهابذة البلاغة ومصنفي أبوابها ومباحثها ومنهم السعد التفتازاني .. وكأني بالبلاغة وقد قدر لها أن تعيش حياتها على أيديهم في ثوب علم الكلام وفي كنف

---

([1]) أسرار البلاغة ص391: 393 بشيء من التصرف.



Modifié avec WPS Office

متأخري الأشاعرة والمتكلمين، وأن تبني علومها ويشيد صرحها على أسس المعتزلة وقواعد النفاة والمتأولين، وأن تسلك سبيل الفلاسفة والمناطقة المعطلين.

ذلك أن الخط الذي تبناه الإمام عبد القاهر في مسألة التجوز في الصفات الفعلية والذاتية والذي وشّى له الكلام وزينه وجمله، هو الذي تبناه أهل البيان قاطبة وانعقد عليه قلوبهم.

ولك أن تتأمل مصداق ذلك في قول الشيخ الإنبابي في شرحه على رسالة الصبان البيانية وتعليقه على قصة الحبر الذي جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: (يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات يوم القيامة على أصبع والأ رضين على أصبع والجبال على أصبع والشجر على أصبع والثرى على أصبع وسائر الخلق على أصبع، ثم يهزهن فيقول أنا الملك)، فضحك النبي تعجباً ثم قرأ تصديقاً له قول الله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه.. الزمر/ 67.. الآية)، يقول ا لإنبابي فيما يعد من عجائب الزمان:

"وإنما ضحك أفصح العرب – ﷺ – وتعجب، لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك ، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان و لا تكتنهها الأوهام، هينة عليه هواناً لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل".

ويردف الإنبابي قائلا ً: "ولا ترى باباً في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع ولا أعون على تعاطي تأويل المتشابهات من ك لام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً"[1].

هذا الخط الذي تبناه شيخ البلاغة عبد القاهر وعكف الإنبابي على تفصيله وكشف اللثام عنه، هو عينه الخط الذي تبناه السعد وجمهرة المتكلمة والبلا غيين وقريب منه ذاك الذي تبناه أهل التمثيل والتخييل، "وحقيقة الأمر عند هذه الطائفة أن الذي أخبرت به الرسل عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله .. لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به، ولكنه أمثال وتخييل وتفهيم بضرب الأمثال، وقد ساعدهم أرباب التأويل على هذا المقصد في باب معرفة الله وأسمائه وصفاته، وصرحوا في ذلك بمعنى ما صرح به هؤلاء في باب المعاد وحشر ا لأجسام، بل نقلوا كلماتهم بعينها إلى نصوص الاستواء والفوقية ونصوص الصفات الخبرية، لكن أهل التأويل أوجبوا أو سوغوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المخاطبين تعريضاً لهم إلى الثواب الجزيل ببذل الجهد في تأويلها واستخراج معان تليق بها، وأهل التمثيل والتخييل حرموا التأويل ورأوه عائداً على الشريعة بالإبطال، والطائفتان متفقتان على إبطال حقائقها المفهومة منها في نفس الأمر"[2].

ولازم قول أهل التمثيل والتخييل أولئك الذين أبى شيخ البلاغة إلا أن يسلك سبيلهم في التجوز في صفات الله الخبرية ويحشر نفسه معهم في قمع السمسمة، "أن الرسل لم يفصحوا للخلق بالحقائق، إذ ليس في قواهم

---

(1) شرح الشيخ محمد الإنبابي لرسالة الصبان البيانية ص 478 وينظر ما بعدها إلى ص 480، 482.
(2) استعجال الصواعق ص 61،62بشيء من التصرف.

إدراكها وإنما أبرزوا لهم المقصود في صورة المحسوس، قالوا: ولو دعت الرسل أممهم إلى الإقرار برب لا داخل العالم ولا خارجه ولا محايثة ولا مباينا له، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه، ولا فوقه ولا تحته، ولا عن يمينه ولاعن يساره – وهو كلام جاء نحوه على لسان السعد التفتازاني وأوجب لأجله التفويض أو التأويل – لنفرت عقولهم من ذلك ولم تصدق بإمكان هذا الموجود فضلاً عن وجوب وجوده"[1].

فهل يعقل أن يكون هذا هو الطريق الوسط الذي قصد له عبد القاهر وعنّى له نفسه وسخر لأجل ترسيخه علوم البلاغة السامقة ومبادئها السامية وأبوابها ومسائلها الناطقة بما في القرآن من إعجاز؟، وهل يمكن أن يكون هذا هو الطريق الوسط الذي أخبر عنه الإمام عبد القاهر وجعله بين الإفراط والتفريط؟.

إن الذي هو بين الإفراط والتفريط ويمثل في باب الصفات الخبرية و الفعلية واسطة العقد بصدق ويعد الطريق الوسط بحق – وعلى ما يقضيه العقل ويتوافق مع نصوص الشرع – هو ما سبق الإشارة إليه من إثبات ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ على النحو اللائق به تعالى من دون تشبيه ولا تمثيل ولا تخييل، ومن غير تكييف ولا تعطيل ولا تأويل، وبلا تصوير ولا تجسيم ولا تفويض، ولا كذلك صرف لها إلى المجاز ولا إخراج لها عن ظاهر معناها.

فذاك – على ما سبق تقريره – هو سبيل أرباب الحق وأهل السنة و الجماعة الذي يمثل في دين الله تعالى الطريق المعتدل والسبيل الوسط، لكونه الفيصل بين طريق المعطلة الذين غالوا في التنزيه فنفوا عن الله أسماءه وصفاته، وطريق المشبهة الذين غالوا في الإثبات فشبهوا الخالق بـ المخلوق، ولكون أصحابه من بين الفرق هم أرباب الحق وأهل السنة و الجماعة وهم الـ "وسط بين أهل التعطيل الذين يلحدون في أسماء الله وآياته ويعطلون حقائق ما نعت الله به نفسه حتى يشبهوه بالعدم والموات، وبين أهل التمثيل الذين يضربون له الأمثال ويشبهونه بالمخلوقات"[2].

ولا أجد مع ما ذكر هنا معنى ولا مكاناً لقولة الإمام بأن: "(الإتيان)، و (المجيء)، انتقال من مكان إلى مكان، وصفة من صفات الأجسام، وأن (الا ستواء) إن حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزاً ويأخذ مكاناً والله عز وجل خالق الأماكن والأزمنة" .. إذ تصريحه هذا وقوله عقيبه مباشرة: "إن المعنى على (إلا أن يأتيهم أمر الله) و(جاء أمر ربك)"[3] – يعني على أنهما من مجاز الحذف – يرد عليه ما سبق ذكره من دلالة النصوص و القرائن الشرعية واللغوية والعقلية على أن مجيئه تعالى وإتيانه هو على الحقيقة وعلى النحو اللائق به .. وادعاؤه – الذي تأثر به السعد كثيراً – بأن لازم القول بظاهر هذه الصفات، الانتقال وشغل الحيز الذي لا يكون إلا من ا لأجسام، توسع في السلوب وكلام عن الكيف الذي نهى أهل السنة عن الخوض فيه.

ولا أجد كذلك مع ما ذكر هنا، معنى ولا مكاناً لدفاع الدكتور المطعني عن موقف الشيخ عبد القاهر – الذي نفي عن الله تعالى حقيقة الإتيان والمجيء

---

(1) السابق ص 61 وينظر شرح السعد على العقائد النسفية ص 67 وشرح تهذيب الكلام ص 172.
(2) الوصية الكبرى لابن تيمية ص 14وينظر شرح العقيدة الطحاوية ص 461، 471.
(3) أسرار البلاغة ص391 وينظر شرح السعد على العقائد النسفية ص 67وشرح تهذيب الكلام ص 172 والمطول للسعد التفتازاني ص 406 وشرح مختصر المعاني للسعد أيضاً ص 306 والمفتاح للسكاكي ص 185.

والاستواء وراح يصرف كل ذلك إلى المجاز معتبراً حمله على الحقيقة تفريطاً – واصفاً إياه بالموقف الحكيم والنظرة الصائبة والفكرة المعتدلة1 لتعارض موقفه ذلك مع موقف د/المطعني نفسه الذي مر بنا منذ قليل وعد فيه صرف الصفات إلى المجاز خروجاً عن حد الاعتدال قائلاً: "فالمجاز لا حظر ولا خطر من وقوعه في اللغة، ولا حظر ولا خطر من وقوعه في القرآن الكريم، إلا الآيات التي تتحدث عن الأسماء والصفات، بل الكلمات نفسها المستعملة في الأسماء والصفات، وليس كل القرآن أسماء وصفات، فلنحظره في كلمات الأسماء والصفات لأن تأويلها مجازياً يؤدي إلى التعطيل، ولنطلق سراح المجاز فيما لا يؤدي فيه التأويل إلى تعطيل في أساليب اللغة كلها وفي سائر آيات الكتاب إلا ما كان منه اسماً من أسماء الله الحسنى أو صفة من صفاته القدسية، وهذا هو الحق الذي يجب أن يصار إليه لوجاهة السبب المفضي إليه ونبل الغاية الداعية إليه"2.

ذلك أن "الأصل في هذا، أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات .. وإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف .. ونقول: إنما وجب إثباتها لأن التوقيف ورد بها ووجب نفي التشبيه عنها لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء.. الشورى/11) وقوله: (ولم يكن له كفواً أحد.. الإخلاص/4)"، كذا ذكره الحافظ الذهبي نقلاً عن أبي بكر الخطيب3، وهذا ما يقتضيه التحقيق، لأنه لو كانت الصفات ترد إلى المجاز، لبطل أن تكون صفات لله، وإنما الصفة تابعة للموصوف، فكما أنه موجود حقيقة لا مجازاً فكذا هي صفاته، وكما أنه تعالى لا مثل له ولا نظير فإنه يلزم أن تكون صفاته كذلك لا مثل لها ولا نظير.

والصحابة كلهم "على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً .. ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول و التسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحدة، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عضين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم لهم فيما أقروا به وأثبتوه"4.

وقول الشيخ عبد القاهر في آيتي البقرة والفجر ومن ورائه السعد بمجاز الحذف، ينقضه – على ما سبق تقريره – أن ليس في اللفظ ولا في سياق الآية ما يقتضيه ولا يدل عليه، وأنه إذا لم يكن في اللفظ ولا في السياق دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولاً على المتكلم بغير علم .. وقد سبق بيان أن تقدير المحذوف بما لم يرد دليل على تعيينه، أدى بالمتأولة لأن يتخبطوا أولاً في تأويله أو تفويضه، ولأن يتخبطوا ثانياً في تقدير هذا المحذوف، فمن ذاهب إلى أن التقدير: (وجاء ملك ربك)، ومن قائل أنه على تقدير: (وجاء أمر ربك)، مع أنه قد دل على تغاير هذه التقديرات بعضها عن بعض من جانب، وتغايرها مع مجيئه تعالى بنفسه من جانب آخر، اختلاف المعطوفات في قول الله تعالى في سورة الأنعام: (هل ينظرون إلا أن تأتيهم

---

(1) ينظر المجاز بين الإجازة والمنع2/ 628، 629.
(2) المجاز في اللغة والقرآن الكريم د. المطعني2/ 1142.
(3) العلو ص185وينظر سير أعلام النبلاء18/284.
(4) إعلام الموقعين لابن القيم 1/ 40 وينظر صفات رب البرية د. الصلابي ص50.

الملائكةُ أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً قل انتظروا إنا منتظرون.. الأنعام/ 158).

فهذا – وبموجب حرف العطف الدال على التغاير – دليل دامغ على أن إتيانه مغاير لإتيان ملائكته وكلاهما مغاير لإتيان بعض آياته التي هي من أمره، ثم إن إتيان أمره – وهو كلامه – إتيان يتنزل بين السماء والأرض بتدبير أمور خلقه في كل وقت ومع كل نفس، فلو كان المراد مجيء أمره الذي هو حاصل في كل لحظة، فما معنى تخصيص المجيء لذلك الأمر – و الحال كذلك – يوم القيامة؟، وما قيمة العطف الدال على التغاير بين مجيئه ومجيء أمره؟، وما قيمة الأحاديث الواردة في ذلك وهي صحيحة ومصرحة بالمجيء على نحو معين، وقد حمل المجيء على غير الحقيقة؟ وكيف يتأتى بعد، الوثوق بكلام المتكلم سبحانه وهو هنا متروك لأهواء أهل التأويل وعلى غير هدى ومن غير دليل؟ وما يكون التلبيس والتحريف إن لم يكنه؟ وهل يتسنى للصفة أن تأتي أو تجيء دون موصوفها؟.

ومهما يكن من أمر فإنه لا جواب عن تلك الأسئلة إلا بحمل المجيء والإ تيان على حقيقتهما وبمنع صرف أي منهما إلى المجاز، لا على نحو ما تراءى للشيخ عبد القاهر – عليه رحمة اللّه – ومن لف لفه وقال بقوله.

على أن عبد القاهر في سلوكه هذا المنهج الذي اختطه لنفسه في الصفات وسنه فيمن جاء بعده من أهل التصنيف من نحو الخطيب والسكاكي و السعد، يأبى في عناد وإصرار إلا أن يدعنا في حيرة من الأمر، إذ كيف ساغ له أن يجعل للجماد – أعني القرية الوارد ذكرها في قول اللّه تعالى: (واسأل القرية.. يوسف/ 82) – حياة وعقلاً ولساناً يجيب وينطق، في الوقت الذي يحيل إثبات أن يكون لله تعالى مجيئاً وإتياناً أخبر جل جلاله عنه في محكم آياته، وآمن به رسله وأنبياؤه وأذعن له حواريوهم والتابعون لهم بإحسان؟؟ وكيف ساغ له أن يتبع طريقة الجهمية والمعتزلة والمعطلة وأهل الكلام، وهان عليه أن يدع طريقة ومقولة علماء السنة والحديث الذين سبقوه أو عاصروه وساقوا الإجماع على وجوب حمل صفات المجيء والا ستواء وغيرهما مما ثبت عن اللّه ورسوله على ظاهرها من نحو ما سقناه قبلاً على السنة الإمام الخطابي صاحب معالم السنن ت 388، والحافظ محمد بن علي بن محمد الكرجي المجاهد والمعروف بالقصاب ت 400، و الحافظ أبي عمرو الطلمنكي وقد كان من كبار الحفاظ وأئمة القراء بالأندلس ت429، والحافظ الحجة أبي نصر السجزيّ ت 444، وشيخ الإسلام أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني ت 449، والحافظ أبي بكر الخطيب ت463.

إلى غير هؤلاء ممن قضت طريقتهم ومقولتهم – على نحو ما أفضنا في ذلك القول – بوجوب إثبات جميع الصفات وإجرائها على ظواهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها .. وأنها محمولة على الحقيقة وليست بصفات مجاز، وأنها لو لم تحمل على الحقيقة لتحتم تأويلها بما يخالف ظواهرها ولفسرت بغير السابق إلى الأفهام .. وأنه لا يجوز أن لا يوصف اللّه عز وجل بهذه الصفات على الحقيقة ويوصف بها المخلوق، فتنفى الحقائق من أسمائه وصفاته وتثبت للخلق .. وأن السلف جميعاً درجوا على إثباتها وإمرارها وإقرارها والتسليم بها بلا تأويل، ولم يشبهوها بصفات المخلوقين ولا بسمات المحدثين، لعلمهم أن اللّه سبحانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.. الشورى/ 11)، وأن كل ما يُخيّل في الذهن أو يخطر بالبال، فإن

الله تعالى بخلافه .. كما درجوا على بطلان التوسع في صفات السلوب، لكون ذلك خوض في الكيف الذي تضافرت كلمة السلف على تفويض علمه إلى الله، وكذا بطلان كل تأويل يخرج أياً من الصفات الثابتة بطريق صحيح عن ظاهر معناها، تحت دعوى تنزيه الله تعالى عن المشابهة؟؟.

كيف ومتى ولم ولماذا وأنى – وكل أدوات الاستفهام على الحقيقة – لعبد القاهر أن يعرض ويشيح بوجهه في ذلك، عن قول حافظ المغرب أبو عمرو يوسف بن عبد الله ابن عبد البر ت463صاحب (التمهيد) و(الاستذكار) و(الا ستيعاب) و(جامع بيان العلم وفضله) وغيرها والذي اشتهر أمره في الأقطار وطبقت شهرته الخافقين من أن: "أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لم يكيفوا شيئاً من ذلك، وأما أهل البدع من الجهمية والمعتزلة و الخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل منها شيئاً على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه"[1]، وقول القاضي أبي بكر الباقلانيّ ت 403، الذي سارت بمصنفاته الركبان: "كذلك قولنا في جميع المروي عن رسول الله ﷺ في صفات الله – إذا صح – من إثبات اليدين والوجه والعينين، ونقول: إنه يأتي يوم القيامة في ظلل من الغمام، وإنه (ينزل إلى السماء الدنيا) كما في الحديث[2]، وإنه مستوٍ على عرشه"، إلى أن قال:

"وقد بينا دين الأئمة وأهل السنة أن هذه الصفات تمر كما جاءت بغير تكييف ولا تحديد ولا تجنيس ولا تصوير كما روي عن الزهري وعن مالك في الاستواء، فمن تجاوز هذا فقد تعدى وابتدع وضل"[3]، وقول القاضي أبي يعلى ت458 في (إبطال التأويل) وهو من هو: "لا يجوز رد هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها، والواجب حملها على ظاهرها وأنها صفات لله عز وجل لا تشبه صفات الموصوفين بها من الخلق .. ويدل على إبطال التأويل فيها أن الصحابة ومن بعدهم حملوها على ظاهرها ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفها عن ظاهرها، فلو كان التأويل سائغاً - يعني على ما زعم من قال إن ظاهرها التشبيه - لكانوا إليه أسبق لما فيه من إزالة التشبيه"[4].

ومقصود كلامهم – كما هو ظاهر وجلي – أن هذه الصفات تمر ولا يتعرض لها بتحريف ولا تأويل كما يتعرض لمجاز الكلام؟؟ .. فأين أمامنا وشيخنا من كل هؤلاء وهم وأضرابهم – ممن ذكرنا بعضاً منهم – أهل العلم وأهل التحقيق على الحقيقة، وأين هو من كل نصوصهم تلك؟؟ بل أين هو مما فاه به إمام المذهب أعني به أبا الحسن الأشعري ت 324 الذي أصدر كتابه الإبانة في أصول الديانة والذي فيه أفصح وأوضح طريقة أهل الرشاد وأزاح الستار عن مقولة أهل الجهالة من المعتزلة والمعطلة وأهل التخييل والتمثيل والتجهيل ونظرائهم من أهل الكلام ممن كشف – رحمه الله – عوار فكرهم وحول عقولهم، فراح يقول:

"ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل .. ونقول: إن الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال سبحانه: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً.. الفجر/ 22)"؟؟[5] ومن قوله كذلك بعد تراجع منه عن منهج المتكلمين إلى منهج السلف الصالح في إثبات الصفات، وإبان رده في (مقالات الإسلاميين) على

---

(1) التمهيد ص145 ونقض أساس التقديس ص114والعلو ص182واستعجال الصواعق ص 385.
(2) سبق تخريجه.
(3) العلو للحافظ الذهبي ص 174.
(4) العلو للذهبي ص 183.
(5) الإبانة 2/ 29، 30ت د/ فوقية حسين محمود وينظر ص 12ط المكتبة السلفية.



Modifié avec WPS Office

فرق الخوارج والروافض والجهمية وغيرهم، أن من (جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة) أنهم "يقرون أن الله يجئ يوم القيامة كما قال: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً.. الفجر/22)، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد.. ق/16)" إلى أن قال: "فهذا جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله"؟؟1.

وبمقدورنا الآن أن نرد وبنفس كلام أهل التحقيق السالف الذكر وبإجماعاتهم، على ما ذكره الشيخ عبد القاهر في إصرار على حمل صفات الخالق على غير الظاهر "خوفاً على السامع من خطرات تقع – على حد قوله – للجهال وأهل التشبيه"، وخوفاً كذلك من لزوم التجسيم على ما أوضحته عبارته في صرف الإتيان والمجيء في حقه تعالى .. وأن ندحض وبنفس كلا مهم وإجماعاتهم ما جنح إليه في عناد بلغ به حد القدح في معتقد مخالفيه ممن سلكوا مسلك سلف الأمة من أهل الإثبات، والحكم عليهم ووصمهم بـ الضلال البعيد .. وذلك قوله بعد سرده لقول الله تعالى (ولتصنع على عيني.. طه/ 39)، وقوله (واصنع الفلك بأعيننا.. هود/ 37): "لما لم يجدوا للفظة (العين) ما يتناوله على حد تناول (النور) مثلاً للهدى والبيان، ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد"2.

ناهيك عما وصمهم به في عبارته التي سقته له آنفاً من اتهام بالجهالة و النبو عن أقوال أهل التحقيق، وبالمرض الذي يئس الطبيب من إبرائه، وبعمي القلب الذي يئس المرشد من إصلاحه وهو في كل ذلك "يأبى إلا نفاراً عن العقل ورجوعاً إلى الجهل" .. إلى آخر ما جاء في عباراته البليغة غير المراع فيها مقتضى الحال، لكونها قد أصابت في مقتل أئمة أعلاماً يشار إليهم بالبنان على مدار الحقب والدهور والأزمان.

الأمر الذي يظهر مدى تعصب الشيخ في مخالفة ما كانوا عليه وما كان عليه السلف، ويكشف عن ضخامة المعركة التي خاضها ورفع رايتها في وجه القائلين بقولهم في حمل الصفات على ظاهرها وعدم صرفها إلى المجاز مرسلاً كان هذا المجاز كما بدا في كلامه عن اليد الواردة في حق الله، أو استعارياً على ما وجه به القبض واليمين في حقه سبحانه، أو مجازاً بـ الحذف على ما أفاده في مجيئه تعالى وإتيانه .. على الرغم مما بدا في دفاعه عن موقفه من ضعف، وعلى الرغم من إخلاله بما أوجبه واشترطه لصحة الحمل على المجاز من وجود علاقة وقرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وليس ثمة.

وسيأتي في المبحث الرابع قولة الإمام أحمد المفصحة عن أن "التشبيه أن تقول: يد كيد أو وجه كوجه، فأما إثبات يد لست كالأيدي ووجه ليس كـ الوجوه، فهو إثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار".

كما سيأتي الرد الشافي على شبهة التجسيم والتشبيه تلك التي وردت في نصوص الشيخ عبد القاهر الجرجاني غير ما مرة، والتي لأجلها قال بصرف

(1) العلو ص159وينظر مقالات الإسلاميين ص 290: 297 والحموية ص53، 54.
(2) أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ص 50.



Modifié avec WPS Office

صفات الخالق سبحانه عن ظاهر معناها – على الرغم من تضافر القرائن على عكس ما ذهب إليه أعني على حملها على ظاهر معناها – وذلك إبان حديثنا عن منشأ الخطأ عند السعد التفتازاني وغيره من القائلين بالتجوز في صفات الله تعالى.

وإنما دعا إلى هذه الإطالة في حق شيخ البلاغة، تقرير أن السعد ومن سبقه من علماء البلاغة من بعد عبد القاهر، قد ساروا على نفس نهج الشيخ عبد القاهر، ونهلوا من معينه وكرروا كلامه بل وراحوا يستشهدون على ما ذكروه من مسائل المعاني والبيان والبديع بنفس استشهاداته، وما تلفظ واحد منهم تجاه ما قاله في قضية التجوز في الصفات الفعلية أو الخبرية – على كثرته – ببنت شفه، على الرغم من انتقاداتهم التي كثرت في مصنفاتهم على بعضهم البعض ولاسيما من الخطيب على السكاكي ومن السعد عليه وعلى الخطيب، الأمر الذي يعكس مدى التأثر المنقطع النظير بما قاله – عليه من الله سحائب الرحمة والرضوان – ومن ثم عُدّ الرد عليه رد عليهم .. وأقول: إنه وعلى نحو ما كان لشيخ البلاغة بصماته وآثاره في وضع حد المجاز وفي كلامه الكثير عن العلاقة، كان له الشيء ذاته وبنفس التأثير وبذات المنهج الذي اختطه لنفسه في نفي ما عدا صفات المعاني، على من لحقه في تناوله لقرينة المجاز.

على أن حديث البلاغيين عن تأويل صفات الله وإخراجهم إياها عن ظاهرها وحقائقها إلى المجاز، لا ينبغي بحال أن يفهم على أنه هضم لما بذلوه – وبخاصة الإمام عبد القاهر من خلال كتابيه الدلائل والأسرار – من جهود جبارة في استكناه ما جاء في كتاب الله الخالد من أسرار ونكات البلا غة .. ولا غض الـطرف عما هُدوا إليه من وقوف على كثير من وجوه الإ عجاز فيه .. ولا حطّ لقدر ما وفقوا فيه من وضع القواعد المفهمة والضابطة لعلومه، والمميزة بين جيد الكـلام – الذي يأتي على القمة منه النظم القرآني ثم البيـان النبوي ثم كلام البلغـاء والأصقاع من شعراء العرب وخطبائهم وأدبائهم – ورديئه.

كما لا ينبغي بحال أن ينسى دورهم البارز في إبراز ما اكتنف جيد الكلام من الميزات ومن وجوه الإعجاب وأسباب الأريحية ومظاهر التأثير .. ولا فيما أعملوا فيه عقولهم وأذهانهم في بسط الكلام عن جماليات النصوص وسماتها وخصائصها التي لا يستطيعها إلا أولي القوى والعزائم من الأفذاذ ممن أوتوا الحكمة وفصل الخطاب .. ومن ظن أن بإمكانه فهم وتدبر معاني ما جاء في الكلام البليغ – وبخاصة ما أمرنا بتدبره من آي التنزيل – من غير معرفة لمسائل المعاني والبيان والبديع ومن غير إدراك وتمرس وتذوق ودربة لإنزالها على واقع النظم، فقد تطلع وابتغى ضرباً من المحال.

## حديث الشيخ عبد القاهر عن القرينة وأثر تجاهلها في صرف السعد التفتازاني آي وأحاديث الصفات عن ظاهر معناها إلى المجاز:

والحق يقال فإن استنطاقات الشيخ عبد القاهر للنصوص والتوصل من خ لالها إلى القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، تعد من مبتكراته رحمه الله، ويكاد د/ المطعني يجزم أن الإمام عبد القاهر هو الذي "مهد لهذا المصطلح بكثرة ما ردد من أن اليد المضافة للشمال في قول لبيد:

(1) وقد ساعد السعد على ذلك تأثره بمن تتلمذ على أيديهم وعلى رأسهم الإيجي المعروف بالعضد – صاحب (المواقف) – وغيره من شيوخ السعد الذين نهل من معينهم واستقى من نبعهم وتلقى عنهم العلوم الشرعية والعقلية.



Modifier avec WPS Office

- وغداة ريح قد كشفت وقرة * إذ أصبحت بيد الشمال زمامها1-

ليس في الكلام جهة معينة تحمل عليها، وإنما مدار الأمر فيها على التخييل والتوهم وتشبيه الشمال بمن له هذا التصرف وهو الإنسان المتصرف في الشيء يقلبه كيف شاء"2.

وبذا يكون شيخ البلاغيين قد اتخذ من مبحث القرينة منهجاً نقدياً استطاع من خلاله تقويم الاستعارة والتفريق بين أضربها، وقد أدار عبد القاهر القرينة في بيت لبيد الفائت – كما رأينا – على التخييل والتوهم وتشبيه الشمال بمن له هذا التصرف، وهو الإنسان المتصرف في الشيء يقلبه كيف يشاء.

وفي الإشارة إلى ذلك وإلى ما تحمله قرينة الاستعارة المكنية من تخييل يميزها عن نظيرتها التصريحية، يقول – رحمه الله – في كتابه أسرار البلا غة بعد ذكره للبيت:

"وذلك أنه جعل للشمال يداً ومعلوم أنه ليس هناك مشار إليه يمكن أن تجري اليد عليه، كإجراء الأسد والسيف على الرجل في قولك: (انبرى لي أسد يزأر)، و(سللت سيفاً على العدو لا يفل) .. وكإجراء اليد نفسها على من يعز مكانه كقولك: (أتنازعني في يد بها أبطش وعين بها أبصر) تريد إنساناً له حكم اليد وفعلها، وغناؤها ودفعها، وخاصة العين وفائدتها، وعزة موقعها ولطف موضعها، لأن معك في هذا كله ذاتاً يُنص عليها وترى مكانها في النفس إذا لم تجد ذكرها في اللفظ، وليس لك شيء من ذلك في بيت لبيد، بل ليس أكثر من تُخيل إلى نفسك أن (الشمال) في تصريف (الغداة) على حكم طبيعتها، كالمدبر المصرف لما زمامه بيده ومقادته في كفه، وذلك كله لا يتعدى التخيل والوهم والتقدير في النفس من غير أن يكون هناك شيء يحس وذات تتحصل .. وإنما غايتك التي لا مُطلعَ وراءها، أن تقول: أراد أن يثبت للشمال في الغداة تصرفاً كتصرف الإنسان في الشيء يقلبه، فاستعار لها (اليد) حتى يبالغ في تحقيق الشبه"3.

فهاهنا وفي حديثه المستفيض عن القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي لإتمام شرط التجوز، يشير إمام البلاغيين إلى أن (اليد) المستعارة لغيرها والمصروفة عن معناها الحقيقي إلى المجاز، لها فيما ذكر إطلاقان:

أحدهما: عندما يتجوز بها وليس لها جهة معلومة ولا ذات مشخصة إذا حمل عليها صح الحمل، وهو ما جاء في بيت لبيد عندما أثبتها للشمال، فـ الشمال ليست من ذوات اليد، واليد لا تحمل على الشمال حملاً يجعل إحداهما هي الأخرى.

ثانيهما: عندما يتم إجراؤها على عكس ذلك كما في قولك: (أتنازعني في يد بها أبطش وعين بها أبصر)، حيث يكون معك هنا ذاتاً نُص عليها ورئُي مكانها في النفس وإن لم يوجد لها ذكر في اللفظ.

في إشارة واضحة لما تباين فيه قسمي الاستعارة المكنية والتصريحية، وكان لكل منهما ما يميزه عن الآخر، حيث فرق بينهما أن الشبه في الثاني منهما جلي واضح وسهل قريب يواتى طالبه بلا معاناة وليس كذلك الأول،

---

([1]) البيت من معلقة لبيد بن ربيعة الشاعر المخضرم وصاحب إحدى المعلقات السبع، وقد شاع الا ستشهاد بهذا البيت في الاستعارة المكنية على غرار ما ألمح إلى ذلك عبد القاهر، حتى ما يكاد يخلو منه مرجع من مراجع البلاغة.

([2]) ينظر المجاز 1/ 310، 311.

([3]) أسرار البلاغة ص 45، 46 وينظر ما بعدهما.

كما أن الشبه في الثاني منهما وصف موجود في الشيء الذي له استعيرت، بينا اليد في الأول ليست توصف بالشبه، ولكنه صفة تكسبها اليد صاحبها وتحصل له بها وهي التصرف على وجه مخصوص.

لكن اللافت هنا للنظر وهو ما يجب التنبه له والتنويه عليه، أنه إذا ساغ للشيخ فيما ذكره هنا بشأن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي في حمل اليد في البيت على المكنية وحملها في المثال المذكور على التصريحية لوجود القرينة المانعة أيضاً، فما وجه ذلك فيما عده في قول الله تعالى: (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه.. الزمر67)، من قبيل المجاز المرسل أو الاستعارة التمثيلية وليس معه لهذا أو ذاك قرينة واحدة تصرف ذلك عن معناه الذي وضع له في اصطلاح الشرع الحكيم؟!.

وفي تأثر ملحوظ بما ذكره الشيخ الجرجاني بشأن القرينة في بيت لبيد، ذكر السعد التفتازاني في كتابه (المطول)، كلام عبد القاهر وكرره ناقلاً إياه ومنتصراً له على أبي يعقوب السكاكي الذي فسر التخييلية بما لا تحقق لمعناها حساً ولا عقلاً، لكونها عنده صورة وهمية محضة كلفظ الأظفار في قول الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها * ألفيت كل تميمة لا تنفع

فإنه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال أخذ الوهم في تصويرها بصورته، فاخترع لها صورة الأظفار المحققة ثم أطلق على الصورة التي هي مثال صورة الأظفار لفظ (الأظفار)، فتكون استعارة تصريحية، لأنه أطلق لفظ المشبه به وهو الأظفار المحققة على المشبه، وهي صورة وهمية شبيهة بصورة الأظفار المحققة، والقرينة إضافتها إلى المنية.. وعليه فلا تلازم عنده بين المكنية والتخييلية، لأن (أظفار) في نحو قولنا فيما يعد تقديراً للبيت: (أظفار المنية التي كالسبع نشبت بفلان)، استعارة تخييلية وجدت مع تشبيه صريح .. وفي إظهاره لما في رأي السكاكي من تعسف ومن مخالفة لتفسير غيره للتخييلية، انتصر السعد لما ارتآه عبد القاهر الذي يمثل رأيه رأي الجمهور، ونقل كلامه وعلق يقول: "فعلى تفسير السكاكي يجب أن يجعل للشمال – يعني الوارد ذكره في بيت لبيد:

وغداة ريح قد كشفت وقِرّة * إذ أصبحت بيد الشمال زمامها –

صورة متوهمة شبيهة باليد، ويكون إطلاق (اليد) عليها استعارة تصريحية تخييلية واستعمالاً للفظ في غير ما وضع له، وعند غيره الاستعارة هو إثبات اليد للشمال، ولفظ (اليد) حقيقة لغوية مستعملة في معناه الموضوع له، ولهذا قال الشيخ عبد القاهر: إنه لا خلاف في أن اليد استعارة، ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء، إذ ليس المعنى على أنه شبه شيئاً باليد، بل المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال يداً"[1].

والذي أريد الوصول إليه هنا وهو كالمحصلة لما سبق .. بيان مدى تأثر السعد بالإمام عبد القاهر، وتأكيد أن (اليد) حتى على صحة القول بجعل إطلاقها على الجارحة حقيقة، وإضافتها لغيرها مجازاً كما في (يد الشمال) – أياً ما كانت صورة المجاز وأياً ما كانت صورة إجرائه ونوع قرينته الصارفة للكلمة عن معناها الحقيقي – ليس بمانع من القول بحمل اليد التي هي

---

([1]) المطول ص 396.

صفة لله تعالى على الحقيقة أيضاً، أعني كما احتمل ذلك في يد الشمال على رأي السكاكي، خلافاً لما ادعاه كلا من الإمام عبد القاهر والسعد التفتازاني، لأ نها عند الإضافة – على ما تقرر – تكون بحسب ما أضيفت إليه، فالإضافة في (يد الشمال) غيرها في (يد البعير أو الفرس) غيرها في (يد الإنسان)، وهي في كل على الحقيقة، وكل ما هنالك أنها تنوعت بتنوع ما أضيفت إليه فاختلفت ماهية هذه الحقيقة وصفتها عن تلك .. وبيان أنهما على نحو ما أخفقا في إيجاد علاقة تربط بين المعنى الحقيقي فيما يتعلق بصفات الخالق سبحانه وبين المعنى المجازي الذي ذهبا – دون وجه حق – إليه وانتصرا له، وعلى شكل دعاهما لأن يجعلا هذه العلاقة واضحة في المجاز العقلي ومجاز الاستعارة، خافتة خافية وضعيفة – على حد قول عبد القاهر – في المجاز المرسل .. أخفقا كذلك في إيجاد القرينة المانعة من إرادة معنى (اليد) على الحقيقية وإطلاقها في حق الله تعالى، وإلا فما الفرق بين ما نحن بصدد الحديث عنه من إثبات اليد لله وحملها في حقه تعالى على الحقيقة اللغوية، وبين ما أثبته عبد القاهر له تعالى إبان قوله عن الحقيقة العقلية:

"إن اللغة هي التي أوجبت أن يختص الفعل – يعني في قولنا: (خطٌ أحسن مما وشاه أو صنعه الربيع) – بالحي القادر دون الجماد، وإنها لو حَكَمَت بأن الجماد يصح منه الفعل والصنع والوشي والتزيين والصِبغ و التحسين، لكان ما هو مجاز الآن حقيقة، ولعاد ما هو الآن متأوّل، معدوداً فيما هو حق محصّل، وذلك محال"؟[1].

على أن فيما ذكره من تفرقة في قوة العلاقة في المجاز العقلي ومجاز الا ستعارة، وضعفها في المجاز المرسل .. نظر، إذ لا فرق في حتمية وضوح العلاقة بين المعنيين المنقول منه والمنقول إليه أيا ما كان نوع المجاز، لكون اللغة التي يحدث فيها هذا الانتقال هي نفس اللغة التي يحدث فيها ذاك، ولأن اللسان الناطق بهذا هو عينه اللسان الناطق بذاك .. ولو راح الإمام عبد القاهر يلتمس علاقة المجاز المرسل في نحو قول الله تعالى: (يجعلون أصابعهم في آذانهم.. البقرة/ 19)، وما شابه، لسهل عليه ذلك .. ولربما ذهب ما في نفسة من تعصب لمذهب أهل الكلام ولما تكلف في صرف اليد الثابتة لله إلى المجاز.

ويشهد لصدق ما أجنح إليه من غير ذلك، اضطرابه في توجيه قول الله تعالى: (واسأل القرية.. يوسف/ 82)، ففي حين نراه في معرض انتصاره لتأويل المجيء في قول الله تعالى (وجاء ربك.. الفجر/ 22) بمجيء أمره، يوجب صرف مجيئه سبحانه على النحو اللائق به إلى مجاز الحذف ويحيل مجيئه تعالى على الحقيقة .. نراه لا يحيل خلق الحياة في تلك القرية لتعقل السؤال وأنها تنطق وتجيب عنه .. وفي حين نجده يقول بهذا الخلق للحياة في القرية نجده يقرر فيما يشبه الحسم أن المضاف إليه في قول الله تعالى (واسأل القرية.. يوسف/ 82)، اكتسى إعراب المضاف وأن الأصل فيها (واسأل أهل القرية) لأن "الحكم الذي يجب للقرية في الأصل وعلى الحقيقة هو الجر، والنصب فيه مجاز .. وهكذا قولهم: (بنوا فلان تطؤهم الطريق) يريدون أهل الطريق، الرفع في (الطريق) مجاز لأنه منقـول إليـه عن المضـاف المحـذوف الـذي هو الأهل، والذي يستحقه هو الجر"[2].

(1) أسرار البلاغة ص 409وينظر ما بعدها.
(2) الأسرار للإمام عبد القاهر الجرجاني ص416 وينظر ص 392.

وكأني به – مع اضطراب عبارته – لا يقدم على إجازة خلق الحياة للقرية إلا بالقدر الذي يريد أن يؤكد إحالة حمل المجيء في حق الله تعالى على الحقيقة، ليتسنى له بذلك الرد على القائلين بما يخالف رأيه من حمل المجيء على الحقيقة .. وعلى دربه في ذلك وعلى الإغراق، سار السعد قائلا ومعللا ذلك بـ: "استحالة مجيء الرب و.. للقطع بأن المقصود سؤال أهل القرية وإن كان الله قادرا على إنطاق الجدران أيضا"[1]، فأحال هو الآخر مجيء الرب وأساغ نطق الجدران وطفق بعد ذلك ينقل كلام الشيخ .. و المتأمل في هذا الأمر لما ذكره الشيخ الإنبابي في شرحه لرسالة الصبان البيانية على امتداد الصفحات 240، 247: 251 ولمن نقل عنهم جريا على طريقة الإمام عبد القاهر والسعد الذي تأثر به أيما تأثر، يرى عجبا.

لقد كان بوسع شيخ البلاغيين لو أنصف أن يجري ما سنه من قواعد ولا يستثني إلا بدليل، وأن يسلم بنفسه من شائبة التأويل وضرب الأمثال في حق ما ورد عن الله تعالى من صفات، إذ تلك الأخيرة هي طريقة أهل الا عتزال وأهل التخييل وقد ذمها أهل التحقيق من علماء السنة .. كما كان بوسع الإمام عبد القاهر أن يجعل الوسطية بين الإفراط والتفريط فيما ارتضاه سلف الأمة، وليس فيما أيد به المناطقة وفلاسفة المسلمين، ولا فيما زعمه من حمل الصفات على خلاف ظاهرها والإيغال بها في الوقت ذاته في تأويلها لإخراجها عن حقيقتها، وكلاهما – كما هو متضح وباد للعيان – طرفي نقيض، إذ لا يتصور تأويلها إلا لمن حملها على ظاهرها .. كما كان بوسع السعد أن يفعل الشيء ذاته بدلا من أن يفرط في اتباع الشيخ ويسير على خطاه على طول الدوام بالحق والباطل.

هذا وتبدو شدة تأثر السعد التفتازاني في تجوزه في آي الصفات، بمن أعقب الإمام عبد القاهر من رؤوس البلاغة وأئمة البيان – وعلى رأسهم أبو يعقوب السكاكي والخطيب القزويني – في شرح مصنفاتهم وتناوله إياها بالتحقيق والتعليق والتحليل، فمن مصنفات السعد التي تأثر فيها بهذين العلمين على النحو الذي ذكرنا، مختصره على تلخيص الخطيب لمفتاح العلوم للسكاكي، وكتابة (شرح مختصر المعاني) الذي جعله لشرح ما جاء في تلخيص الخطيب لمفتاح العلوم، وكتابه (المطول) الذي جعله هو الآخر في شرح نفس التلخيص.

كما تبدو هذه الشدة في التأثر، في عدم استدراكه عليهم تأويلها وصرفها عن ظاهر معناها، فلقد كان للسعد إبان شروحه لتلخيص القزويني وإيضاحه على المفتاح استدراكات، وكانت استدراكاته على مدار وامتداد شروحه وتناولاته لمسائل البلاغة متعددة ومتنوعة إلى الحد الذي لفت أنظار بعض الباحثين، حيث قام أحدهم – في رسالة مودعة في كلية اللغة العربية بـ القاهرة، جعلها بعنوان (استدراكات السعد على الخطيب القزويني) – باستقصاء تلك الاستدراكات في جميع أبواب علوم البلاغة الثلاثة، فأوصلها في علم المعاني إلى ثمانية وعشرين استدراكا كما أوصلها في علم البيان و البديع إلى ما يقرب من العشرة.

وليس حديثنا هنا عن صواب ما ارتآه السعد أو اعترض به على الخطيب

---

([1]) المطول ص 406.



Modifier avec WPS Office

أو أيد فيه رأي السكاكي أو العكس، ولكن أردت فقط بيان أنه كان بوسع السعد أن يستدرك على الخطيب أو السكاكي ما ذكـراه بشأن إخراج الصفات عن ظاهر معناها وصرفها إلى المجاز، ولو في موضع واحد من تلك المواضع المتعددة التي تعرض فيها على مدار حديثه عن مسائل علوم البلاغة الثلاثة، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث،فدلل بصنيعه هذا على أن التجوز حاصل لديه وكائن في الصفات الخبرية والفعلية، وأن ذلك قد راج عنده على نحو ما راج عند الخطيب وغيره من علماء البلاغة.

ثم أنى للسعد أن يتورك على من سبقه في القول في الصفات بالمجاز، وكيف يتأتى له ذلك وقد أسس كلامه وقواعده ومؤلفاته في المعتقد من نحو (شرح العقائد النسفية)، و(تهذيب الكلام)، و(مطالب القاصدين) الذي عكف على شرحه حتى بلغ به ثلاث مجلدات، وفي المنطق من نحو (تهذيب المنطق) إلى غير ذلك .. على مذهب المتكلمين القاضي بصرف صفات الله تعالى – ما عدا ما أسموه منها بصفات المعاني – إلى المجاز؟!.

## ثانياً: تأثير السعد فيمن لحقه وأثر تجوزه لآيات الصفات في الدرس البلاغي

ومما يدل على أن ما فعله الخطيب ومن ورائه شارح تلخيصه السعد من قول بالتجوز في العديد من صفات الله تعالى، كان له أثره الكبير والخطير .. ما استشعره جمهرة البلاغيين من لغط وجدل كبير، أحسوا خطره وبأسه الشديد ونقلوه – ولا يزالون – جيلا ً بعد جيل، وذلك عندما رددوا مقولة الخطيب عن المجاز: "وهو في القرآن كثير، كقوله تعالى: (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً.. الأنفال/ 2)، نُسبت الزيادة التي هي فعل الله إلى الآيات لكونها سبباً فيها، وكذا قوله تعالى: (وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم.. فصلت/ 23)، ومن هذا الضرب قوله: (يذبح أبناءهم.. القصص/ 4)، فالفاعل غيره ونُسب الفعل إليه لكونه الآمر به، وكقوله: (ينزع عنهما لباسهما.. الأعراف/ 27)، نُسب النزع الذي هو فعل الله تعالى إلى إبليس، لأن سببه أكل الشجرة، وسبب أكلها وسوسته ومقاسمته إياهما إنه لمن الناصحين، وكذا قوله: (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار.. إبراهيم/ 28)، نسب الإحلال الذي هو فعل الله إلى أكابرهم، لأن سببه كفرهم، وسبب كفـرهم أمر أكابرهم إياهم بالكفر .. وكقوله تعالى: (يوماً يجعل الولدان شيباً.. المزمل/ 17)، نُسب الفعل إلى الظرف لوقوعه فيه، كقولهم: (نهاره صائم)، وكقوله تعالى: (وأخرجت الأرض أثقالها.. الزلزلة/ 2)"، حيث نُسب الإخراج إلى مكانه وهو الأرض مع أن الله هو المخرج للدفائن والموتى على وجه الحقيقة .. ومقولته بعدها التي ذكر فيها أن المجاز: "غير مختص بالخبر، بل يجري في الإنشاء كقوله تعالى: (وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً.. غافر/ 36)، وقوله:(فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحاً..القصص/ 38)، وقوله: (فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى..طه/ 117)"[1]، حيث نسب البناء والإيقاد في الأول والثاني لهامان لأنه السبب فيه والآمر به،كما نسب الإخراج في الثالث لإبليس لأنه

(1) إيضاح الخطيب القزويني مع البغية للشيخ عبد المتعال الصعيدي 1/ 49والمطول للسعد ص 76.

أيضاً السبب فيه.

على أن عبارة الخطيب السالفة الذكر تكاد تكون هي هي بنصها وفصها عبارة الشيخ عبد القاهر التي فيها يقول: "وهذا الضرب من المجاز كثير في القرآن، فمنه قوله تعالى: (تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها.. إبراهيم/ 25)، وقوله عز اسمه: (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً.. الأنفال/2)، وفي الأخرى: (فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً.. التوبة/ 124)، وقوله: (وأخرجت الأرض أثقالها.. الزلزلة/ 2)، وقوله عز وجل: (حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا سقناه لبلد ميت.. الأعراف/ 57)، أثبت الفعل إلى جميع ذلك لما لا يثبت له فعل إذا رجعنا إلى المعقول، على معنى السبب، وإلا فمعلوم أن النخلة ليست تحدث الأكل، ولا الآيات توجد العلم في قلب السامع لها، و لا الأرض تخرج الكامن في بطنها من الأثقال، ولكن إذا حدثت فيها الحركة بقدرة الله ظهر ما كنز فيها وأودع جوفها"[1].

ومهما يكن من أمر، فواضح أن كلام عبد القاهـر هنا ومن بعده الخطيب، جاء في إطار الاستقصاء لأنواع المجاز وصوره، وواضح كذلك أن ما عنياه بـ الكثرة في عبارتيهما هو المجاز المسمى في اصطلاح البلاغيين بـ (المجاز العقلي) .. ويشتَمُ من قوليهما - فيما يشبه الاتفاق على ذلك – : "وهذا الضرب من المجاز كثير في القرآن"، التشكيك من قبل الشيخ وكل من نقل عبارته، في ورود المجاز في الصفات، إذ هي عند القائلين فيها بالمجاز من قبيل المجاز اللغوي.

الأمر الذي يعني أن الخلاف المعتبر في وقوع المجاز في القرآن ولغة العرب لم يكن فيما جعل منه القزويني والسعد ومن قبلهما شيخاهما الإمام عبد القاهر من مجاز الإسناد قضية يدور حولها النقاش على هذا النحو المثير لديهما للجدل، والمتأمل لحقيقة ما اشتجر فيه القوم يدرك ذلك بسهولة ويسر .. وكأني بالخطيب وبشيخه وهما يسوقان نماذج من مجاز الإسناد ويستشهدان له، قد تجاهلا محل الخلاف ولم يحققا مناط الحكم فيما اختلف فيه أهل العلم والتحقيق.

ولو أن أحداً غيرهما قال بذلك .. لكان له عذره في عدم الوقوف على مرامي الكلام وفي عدم إدراكه الفرق بين المجاز العقلي الذي يتم في الإسناد وهو ما أعلنا وروده بكثرة وأوضحنا أن الخلاف في وروده في القرآن وفي لغة العرب هين ميسور، والمجاز اللغوي الذي يكون التجوز فيه في مفردات اللغة .. وما يسوغ من ذلك لوجود القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي وما لا يسوغ لعدم وجودها، ولقلنا أنه ربما اختلط عليه الأمر بين ما هو سائغ وشائع في القرآن وآت فيه على لغة العرب لوجود العلاقة الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى غير الحقيقي، وما ادعي فيه بالتجوز لعدم وجود تلك العلاقة الرابطة أو القرينة المانعة.

ومن المهم الآن أن نعرج على موقف المنكرين للمجاز كلية في لغة العرب وفي القرآن الكريم وموقف المجوزين لذلك، ليتحدد لنا مناط الحكم ولنقف معاً على حقيقة الخلاف، كيما نؤكد في النهاية حقيقة لا مفر منها، ألا وهي أن الخلاف في الأصل والأساس إنما احتدم بسبب القول بالتجوز في الصفات.

## تحقيق المناط في الخلاف القائم بين القائلين بالمجاز في القرآن و

[1] أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر ص 386وينظر في ذلك ما قاله السكاكي في المفتاح ص 187.

المنكرين لذلك

في معرض حديثه عن طاغوت المجاز على حد ما أسماه ابن القيم الذي يعد بحق أحد الرافضين بشدة لوجود المجاز اللغوي في مفردات وألفاظ الصفات، قال – رحمه الله – بعد أن جعل لذلك فصلاً عنوانه (كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات وهو طاغوت المجاز): "هذا الطاغوت لهج به المتأخرون والتجأ إليه المعطلون، وجعلوه جنة يتترسون بها من سهام الراشقين ويصدون عن حقائق الوحي المبين، فمنهم من يقول الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، ومنهم من يقول: الحقيقة هي المعنى الذي وضع له اللفظ أولاً، والمجاز استعمال للفظ فيما وضع له ثانياً، فها هنا ثلاثة أمور: لفظ ومعنى واستعمال .. نقول:

تقسيمكم الألفاظ ومعانيها واستعمالها إلى حقيقة ومجاز، إما أن يكون عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو اصطلاحياً، والأقسام الثلاثة الأول باطلة، فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجازاً، فإن دلالة اللفظ على معناه .. لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم ولما جهل أحد معنى لفظ، والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه ولا أشار إليه، وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك .. وقد وقع في كلام أحمد شيء من ذلك، فإنه قال في (الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن):

وأما قوله تعالى: (إني معكم.. المائدة/ 12)، فهذا من مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: (سيجري عليك رزقك)، (أنا مشتغل بك) .. قلت مراد أحمد، أن اللفظ مما يجوز في اللغة، أي هو من جائز اللغة وليس من ممتنعاتها، ولم يرد بالمجاز أنه ليس بحقيقة وأنه يصح نفيه، وهذا كما قال أبو عبيدة في تفسيره: إنه مجاز القرآن"

إلى أن قال: "وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً فهو اصطلاح محض، وهو اصطلاح حدث بعد القرون المفضلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين، وأشهر ضوابطهم قولهم: إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً، ثم زاد بعضهم: في العرف الذي وقع به التخاطب لتدخل الحقائق الثلاث وهي اللغوية والشرعية والعرفية"[1].

ونحن وإن كنا نختلف مع ابن القيم كثيراً في بعض ما صدر عنه هنا، ونحتفظ بحقنا في التحفظ على بعض ما جاء في عبارته مما قد يفهم منها إنكار للمجاز بالكلية .. إلا أننا – وبعد أن سردنا من أدلة الوضع والشرع و العقل على حمل الصفات على حقائقها ما به تقام الحجة – يجب أن نلتمس له العذر في الدافع وراء اجترائه على أن يقول ما قال وفي حملته الشعواء ضد أولئك الذين حملوا آي وأحاديث الصفات على المجاز ونفوا حقائقها، أعني في هذا المصاب الجلل والخطأ الفادح الذي عم وطم وراج بين الناس على أنه الحق .. فابن القيم في أول كلامه عن طاغوت المجاز وفي تصويره لحقيقة الخلاف للقول بالمجاز أو عدم القول به، يشير إلى أن سبب هذا الخ

(1) استعجال الصواعق ص 284: 287باختصار.

لاف الناشب والحاصل بين العلماء في قضية المجاز، إنما كان بسبب ما التجأ إليه المعطلون في صرفهم آيات الصفات عن ظاهر معناها، وأن مرجع هذا الخلاف إنما كان في تقسيم الألفاظ واستعمالاتها في مدلولاتها، ولا ينصرف كل ذلك – بالطبع – ولا يتصور، إلا في المجاز اللغوي وإلا في صرف ألفاظ الصفات المتعلقة بالله تعالى عن ظاهر معناها إلى هذا الضرب من المجاز.

ولم ينس ابن القيم – رحمه الله – أن يبرئ ساحة السلف الصالح من نحو الإمام أحمد وأبي عبيدة من شائبة القول بالمجاز في آي الصفات، وأن ينوه عن أهمية الدلالة الشرعية في حسم الإشكالات الناجمة في مثل هذه الأمور الغيبية والمترتبة على القول بالمجاز في الصفات، كما لم ينس وهو يدفع عادية القول بوجود هذا الضرب من المجاز في القرآن ولغته أن ينافح عن علماء السلف عامة ومن تبعهم ممن اتُهموا واتخذوا ذريعة لإمرار صرف ما ثبت عن الله ورسوله من صفات الكمال، وأن يذب عمن وصموا من أهل العلم على الحقيقة، غائلة تجاهل حقائق الشرع ودلالاته، ويدفع عنهم قالة السوء تلك المتمثلة في اعتناق فكرة وجود المجاز في صفات الخالق جل جلاله، تلك الفكرة التي تبناها المعتزلة والجهمية وتبعهم فيها فريق المتكلمين من الأشاعرة بزعم تنزيه الخالق سبحانه، والمؤدية لا محالة إلى تكذيب ما جاء من هذا في القرآن وصحيح السنة.

وبتتبع ما قاله ابن القيم من وجوه نفي المجاز ونقده توصل د. المطعني إلى حقيقة أن موقف ابن القيم من المجاز كموقف شيخه، فقد أقر بوجود المجاز "بدليلين:

أحدهما: كثرة التأويلات المجازية الواردة في كلامه والتي ابتدأها ابتداء من تلقاء نفسه.

والثاني: ورود المجاز صريحاً بلفظه ومعناه في حر كلامه وجعله في بعض المواضع أحد الطرق التي يفقه بها أسرار اللغة ومراميها"[1]، وسواء صح دليل د/ المطعني الثالث بتأليف العلامة ابن القيم لكتابه (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان) وقد حرص فيه على أن يكون التمثيل على رأس الفنون البيانية واستشهد لها في كتابه من آيات القرآن، بصحة نسبـة هذا الكتاب لابن القيم أو عدم صحة ذلك، فالمحصلة في النهاية واحدة وهي اعتراف ابن القيم بالمجاز وإقـراره به.

وإذا صح هذا وهو في ظني صحيح، يكون ما ساقه ابن القيم هنا مؤكداً على أن الجدل واللغط الذي دار حول المجاز لم يكن بسبب المجاز العقلي أو الحكمي أو الإسنادي، وإنما كان بالدرجة الأولى فيما عرف بالمجاز اللغوي وتحديداً ما تعلق منه بصفات الباري سبحانه الخبرية والفعلية، وأن الجدل الدائر يوم ذاك وإلى الآن، كان حول هذين الضربين من الصفات، فما بين منكر بشدة لوجود المجاز فيها لعدم وجود قرينة من أي نوع لصرفه إلى المجاز، وما بين سالك في ذلك السبيل مسلك الجهمية والمعطلة والمعتزلة، فقائل به ومؤيد لهم بجهالة .. وسيأتي الحديث بإفاضة عن أسباب الوقوع في هذا التجوز، للوقوف على منشأ الخطأ عند من ذهبوا إلى القول بالتجوز في صفات الخالق جل وعلا، ولكشف الدوافع التي دفعتهم بالقول بقالة السوء تلك ومعرفة وجه الصواب فيها.

ولا يعني ما تقرر هنا وترجح لدي، أن المجاز العقلي قد سلم هو الآخر من

---

([1]) المجاز د. المطعني 2/ 953.

القيل في شأنه والقال، فقد تردد على ألسنة بعضهم الطعن فيه بزعم أن المجاز أخو الكذب والتجوز أخو الوهم، وقد أداهم ذلك إلى الطعن في القرآن لإيراده هذا الضرب من المجاز، فكان رد ابن قتيبة – وهو من مناصري السنة – عليهم بقوله: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أن المجاز أخو الكذب لأن الجدار– يعني في قول الله تعالى: (فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض.. الكهف/ 77) – لا يريد، والقرية – يعني في قول الله تعالى: (واسأل القرية.. يوسف/82) – لا تُسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا فاسداً، لأننا نقول: (نبت البقل) و(طالت الشجرة) و(أينعت الثمرة) و(أقام الجبل) و(رخص السعر)، والله تعالى يقول: (فإذا عزم الأمر.. محمد/21) وإنما يعزم عليه، ويقول تعالى: (فما ربحت تجارتهم.. البقرة/ 16)، وإنما يربح فيها، ويقول: (وجاءوا على قميصه بدم كذب.. يوسف/ 81) وإنما كذب به"[1]، ويقول: (فما بكت عليهم السماء والأرض .. الدخان/ 29) والمراد أهليهما، و"تقول العرب إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن .. (أظلمت الشمس له)، و (كسف القمر لفقده وبكت الريح والبرق والسماء والأرض)، يريدون المبالغة في وصف المصيبة وأنها قد شملت وعمت، وليس ذلك بكذب، لأنهم جميعاً متواطئون عليه والسامع له يعرف مذهب القائل به"[2]، ناهيك عن وجود القرينة الصارفة عن إرادة الظاهر، ولا كذب مع وجود الدليل ولا إيهام مع وجود القرينة.

كما كره البعض هذا الضرب من المجاز المشتمل على نسبة بعض الأفعال لغير الله، وذلك خشية وقوع الاعتقاد في غيره سبحانه، وقد نقل الجاحظ في هذا الصدد عبارات تحمل ذلك المعنى وتلك الكراهة فقال مفنداً: "سمع الحسن رجلاً يقول: (طلع سهيل) و(برد الليل) فكره ذلك وقال: (إن سهيلاً لم يأت بحر أو ببرد قط)، ولهذا الكلام مجاز ومذهب، وقد كرهه الحسن كما نرى، وكره مالك أن يقول الرجل للغيم والسحابة: (ما أخلقها للمطر)، وهذا كلام مجازه قائم .. وكأنهم من خوفهم عليهم العود في شيء من أمر الجاهلية احتاطوا في أمورهم فمنعوهم من الكلام الذي فيه أدنى تعلق"[3].

وفي تبديد ذلك الخوف الذي أماط الجاحظ ومن قبله ابن قتيبة اللثام عن أسبابه، وكشفا عن منشئه وماهيته، بيان أن الأمر في وقوع هذا النوع من المجاز مقبول والخطب فيه هين وسهل ميسور، طالما رسخت العقيدة الصحيحة واستبان نورها، وطالما وجدت الملابسة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه، وتُيُقِن بأن الأفعال كلها مخلوقة لله، وأن الفعل (قام) في مثل قولنا مثلاً: (قام زيد) كاف لجعل الإسناد حقيقة وإن كان فاعله إنما فعله بتأثير الله عز وجل، لأن للعبد فيه كسب وتحصيل، ولأن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم اصطلحوا على وضع الفعل (قام) لفعل العبد الواقع بخلق الله تعالى[4].. لكن غير المقبول من المجاز هو ما تم فيه صرف المعنى إلى غير الظاهر من دون أن توجد القرائن الدالة على صرفه، أو وجدت القرائن الدالة على حمله على ظاهره!! فمثل هذا – ولاسيما ما تعلق بالمجاز

---

(1) تأويل مشكل القرآن ص132.
(2) القرطين للكناني أو مشكل القرآن وغريبه لابن قتيبة2/ 126.
(3) الحيوان1/ 311.
(4) ينظر عروس الأفراح 1/ 229من شروح التلخيص.



Modifier avec WPS Office

اللغوي – الخطب فيه جلل والمصاب فيه أليم.

ومن المتضح أن ما ذكر من وجود لغط حتى فيما لا يخشى من عواقبه، وهو الاعتقاد بوجود المجاز العقلي في القرآن للاعتبارات السابق ذكرها .. هو ما حدا بأهل التحقيق في هذه الاشكالية لأن يتوسطوا في الأمر، فلم يغالوا في نفي المجاز بالكلية ولم يبالغوا بجعل جل اللغة وحمل أكثر القرآن عليه، ودعاهم ذلك مرة أخرى لأن يتوسطوا فيقروا بوجود هذين اللونين من المجاز في اللغة وفي القرآن مع نفي ذلك في الصفات .. وفي ذلك يقول د/ المطعني: "ومن النصوص المهمة التي تقطع بأن الإمام ابن تيمية كان من مجوزي المجاز في مرحلة ما من حياته، تقدمت على الإنكار أو تأخرت أو تخللت مرحلة الإنكار، النص الذي سنذكره بعد قليل، وقد ساقه في الرد على من جهل مدلولات الوضع اللغوي، وجهل سنة العرب في بيانها ومزادها من ا لألفاظ، وفي هذا جاء قوله:

(فإن العرب إنما وضعت للانسان ما أضافته إليه، فإذا قالت: سمع العبد وبصره، وكلامه وعلمه، وإرادته ورحمته، فما يُخص به يتناول ذلك خصائص العبد، وإذا قيل: سمع اللّه وبصره، وكلامه وعلمه، وإرادته ورحمته، كان هذا متناولاً لما يُخص به الرب، لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين، فمن ظن أن هذا الاستواء – يعني استواء اللّه على العرش – إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خص باللّه، كان جاهلاً جداً مدلولات اللغات ومعرفة الحقيقة والمجاز"[1].

فهـذا دال على ما ذكرنا، مع تحفظي على ما ذكره د/ المطعني من "أن الإ مام ابن تيمية كان من مجوزي المجاز في مرحلة ما من حياته، تقدمت على الإنكار أو تأخرت أو تخللت مرحلة الإنكار"، وتحفظي إنما يأتي هنا لسبب بسيط يكمن في كونه مجاف للحقيقة التي أعلن عنها الدكتور المطعني نفسه فيما ذكره في كلامه في موضع آخر من كتابه (المجاز بين المنع والإ ثبات) يُشهد اللّه فيه على صدق قوله فيما ترجح عنده، وفيه يقول: "وللأ مانة – واللّه على ما أقول شهيد – أقول: إنني مقتنع تمام الاقتناع بأن معتقد الإمام ابن تيمية كان هو إجازة المجاز لا منعه، إجازته في اللغة بوجه عام، وإجازته في القرآن العظيم بوجه خاص"[2]، الأمر الذي يؤكد أن منعه إياه إنما كان في التجوز في صفات الخالق جل جلاله وهو ما عبر عنه الدكتور المطعني بعد كلامه السالف الذكر بقوله: "أما مذهب المنع فتلك فكرة طارئة فيما أرى، حملته عليها ظروف تعرض لها الإمام وهو ينافح بقلمه الجريء وعلمه الواسع عن أصول الاعتقاد، وعن كلام اللّه وأسمائه وصفاته"[3].

وفي تتمة القول في تحقيق المناط وتحديد نوع العلاقة فيما ادعي من تجوز في الصفات أقول:

إذا كان شيخ البلاغة الإمام عبد القاهر – مع معاصرته لكثير من علماء السلف ممن كانوا يقولون سلفاً بقول ابن تيمية على ما سبق تقريره – قد قبل على نفسه أن يقع في هذا الخطب الجلل،وأن يجرى التمثيل على

---

(1) المجاز د. المطعني2/ 871 عن اعتقاد السلف 5/ 208.
(2) المجاز د. المطعني 2/ 884، وقد جمع د. المطعني في كتابه (المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلا ميذه بين الإنكار والإقرار) ط.م. وهبة، أقوال ابن تيمية المؤيدة لما ذكرنا وإقراره بالمجاز في أكثر من أحد عشر موضعاً في مجموع كتبه، وكذا فعل مع تلميذه الذي أقر بالمجاز أيضاً في حوالي تسعة عشر موضعاً.
(3) السابق 2/ 884، 885.

(القبضة) و(اليمين) في قول الحق تبارك وتعالى: (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه..الزمر/ 67)، بما مفاده أن الصفتين جاءتا على سبيل الاستعارة .. فإن ما جاء في كلام السعد وكذا من وليهما وتأثر بهما في نفي الصفات الذاتية وصفات الأفعال للخالق – جل جلاله – وقال فيها بالمجاز، يقضي بحملها كذلك في الأغلب الأعم على الاستعارة التمثيلية.

وفي توضيح ذلك يقول الشيخ الإنبابي جرياً على ما ارتآه صاحب الكشاف والبيضاوي: "فالآية استعارة تمثيلية تخييلية، شبهت الهيئة المأخوذة من عظمته تعالى بحيث يُستحقر دونها جميع من سواه، ونفاذ قدرته في الأمور العظام إيجاداً وإعداماً، بهيئة منتزعة من شخص له قبضة، فيها الأرض جميعها، ويمين تطوى بها السموات، فذكر اللفظ المركب الموضوع للهيئة الثانية وأريد به الهيئة الأولى، وظاهر أن المشبه به أمر مفروض متخيل لا تحقيق له إلا في التصور والخيال لتوضيح عظمة الملك المتعال، وما ذكره الشيخان – الزمخشري والبيضاوي – من أنه لا يراد بالقبضة واليمين معناهما الحقيقي بالنسبة إلى الله عز وجل فظاهر، وكذا كونهما لا يراد بهما معنى مجـازي، فإنه وإن جاز أن يراد بالقبضة الملك أو التصرف كما يقال: (كذا في قبضة فلان)، وباليمين القدرة مثلا ً كما ذهب إليه بعضهم، لكن التمثيلية أبـلغ ولذا اختـاروها في الآية"1.

وفيما يؤكد تغليب جانب الاستعارة في صرف آي الصفات عن حقيقتها، يقول السعد في تعليقه على قول الخطيب في تلخيص المفتاح عن التورية، "وهي أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد، ويراد البعيد، وهي ضربان مجردة وهي التي لا تجامع شيئاً مما يلائم القريب، نحو: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، ومرشحة نحو: (والسماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47)":

"أراد بـ (الأيدي) معناها البعيد وهو القدرة، وقد قرن بها ما يلائم المعنى القريب الذي هو الجارحة المخصوصة وهو قوله: (بنيناها) إذ البناء يلائم اليد، وهذا مبني على ما اشتهر بين أهل الظاهر من المفسرين، وإلا فـ التحقيق أن هذا تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير أن يتمحل للمفردات حقيقة أو مجازا"2 .. وفيما يفيده قول التفتازاني بأن هذا من قبيل التمثيل على التحقيق على حد زعمه يقول البناني:

"أي استعارة تمثيلية بأن شبهت هيئة إيجاد الله السماء بالقدرة الأزلية بهيئة البناء الذي هو وضع لبنة على أخرى بالأيدي الحسية، ثم استعير مجموع (بنيناها بأيد)"3 .. ويقول في إجراء الاستعارة في الاستواء: "شبهت هيئة استيلاء الرحمن على العرش بهيئة ملك استقر على سرير بجامع أن كـ لا ً ينبئ عن الملك التام"4 .. وفيما يفيده قول السعد كذلك بأن آية: (و السماء بنيناها بأيد) هو (تصوير لعظمته) سبحانه، يقول البناني معلقاً: "قوله: (وتصوير لعظمته)، حيث شبه المعقول بالمحسوس الذي هو أقوى

---

(1) شـرح الشيخ الإنبابي على الرسالة البيانية للصبـان ص 479.
(2) شرح مختصر المعاني للسعد التفتازاني ص 324، 325، وشرحه بتجريد البناني 2/ 300 وينظر شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 107 والكشاف 2/ 530 وشرح الأطول للعصام 2/ 195.
(3) تجريد البناني 2/ 300 وينظر شرح مختصر المعاني للسعد على تلخيص المفتاح 325 كما ينظر في إجراء الاستعارة في الآيتين ما ذكره الإنبابي في شرحه على حاشية الصبان في الرسالة البيانية 107، 108.
(4) تجريد البناني 2/ 300.

عند السامع"[1].
وفي عبارة البناني القاضية بإخراج اليد في حق الله تعالى إلى مجاز الا ستعارة، وعبارته كذلك في إجراء المجاز على معنى (الاستواء) الحاصل في حقه تعالى والقاضية هي الأخرى بصرف الاستواء إلى مجاز الاستعارة – على ما تحملاه من معاني تشبيه الخالق بالمخلوق، وهو ما لا يتصور إلا في ذهن قائله، وما ترتب عليه من الحكم بإحالة اليد والاستواء الثابتين لله – ما يدل صراحة على أن الخلاف الناشب في وجود المجاز في اللغة وفي القرآن كان بسبب تجوز المتجوزين للصفات، وما يدل كذلك على مدى تأثير سعد الدين التفتازاني فيمن جاء بعده.
ويرى عبد الحكيم أن مراد الزمخشري – وقد تأثر به فريق منهم السعد في قول ثان له – من أن صفات الذات والأفعال في حق الله تعالى على التحقيق "تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير أن يتمحل للمفردات حقيقة أو مجازاً" .. حمل للصفات وجعلها من قبيل الكناية المتفرعة عن المجاز "وليس المراد أنه استعارة تمثيلية أو تشبيه تمثيلي لعدم علاقة التشبيه أ.هـ ، يعني أنه تصوير للعظمة بصورة ملزومها، أي إلقاء صورة للسامع يقصده للانتقال منه إلى صورتها وكنهها إجمالاً بوجه ما بقدر الإمكان، فالجملة كناية عنها لا استعارة لها لعدم المشابهة بينهما .. فالآيتان من قبيل المجاز المتفرع عن الكناية، هـذا حاصل مراده وهو أقرب مما لا يخلو عن تكلف، وإن كان هو الظاهر من لفظ التمثيل لأنه عند الإطلاق ينصرف للاستعارة التمثيلية"[2].
والحق أن خلو هذا الوجه عن التكلف على ما ذكر شارح الرسالة البيانية فيه نظر، إذ لا يخلو هذا الوجه أيضاً من تكلف يكمن – من غير ما سبق – في خلق نوع جديد للكناية يخالف ما اصطلح عليه جمهور أهل البيان، وفي شأن ذلك يقول السيد في حاشيته على المطول فيما نقله عنه صاحب الرسالة البيانية:
"اعلم أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من يجوز أن يكون له يد سواء وجدت وصحت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان في أصل الخلقة، كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة، وبالنظر إلى من تنزه عن اليد كقوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64) مجاز متفرع عن الكناية، لامتناع تلك الإرادة، فقد استعمل بطريق الكناية هناك كثيراً حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصور يد أو بسط، ثم استعمل هنا مجازاً في معنى الجود، وقس على ذلك نظائره كما في قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، وقوله تعالى: (ولا ينظر إليهم.. آل عمران/ 77)، فإن الاستواء على العرش أي الجلوس عليه فيمن يجوز منه ذلك كناية محضة عن الملك، وفيمن لا يجوز عليه، مجاز متفرع عن الكناية، وكذا عدم النظر فيمن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الا عتداد، وفيمن لا يجوز منه مجاز متفرع عن الكناية، هكذا حقق الكلام في الكشاف"[3] موافقاً لدلائل الإعجاز.

وفي كلامه وما أفاداه نظر ينحصر فيما جاء في كلام السعد الذي فرع

---

(1) السابق.
(2) شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 107.
(3) الرسالة البيانية بهامش شرح الإنبابي ص 106: 108 وينظر حاشية السيد على المطول للسعد ص 407 والأطول للعصام 2/ 168، 195.

الكناية وجعل منها كناية محضة وأخرى متفرعة عن المجاز، ثم "جعل (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11) فيمن لا مثل له وفيمن له مثل كناية، بينا جواز إرادة المعنى الحقيقي في الجملة كاف في الكناية"[1]، وسيأتي نقض كلام من حمل تيك الصفات حتى على الكناية المحضة .. كما ينحصر في غرابة هذا الضرب من المجاز الذي اخترعه ولجأ إليه صاحب الكشاف ومن لف لفه ك السعد، تلك الغرابة التي عبر عنها السيوطي في الإتقان ونقله عنه الإنبابي في شرحه على حاشية الصبان بقوله: "واستنبط الزمخشري نوعاً من الكناية غريباً وهو أن تعمد إلى جملة معناها على خلاف الظاهر فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة والمجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5) إنه كناية عن الملك ، فإن الاستواء على السرير لا يحصل إلا مع الملك فجعل كناية عنه، وكذا قوله تعالى: (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه.. الزمر/ 67)، كناية عن عظمته وجلالته من غير ذهاب بالقبض و اليمين إلى جهة حقيقة أو مجازا"[2].

الأمر الذي يُظهر بوضوح أن السبب في صرف آيات الصفات إلى هذا الضرب من الكناية وحملها عليه – وهو ضرب خرج عن قواعد البلاغيين وأصولهم – هو ظنية التشابه بين صفات الخالق وصفات المخلوق التي أرادوا بزعمهم تنزيه الله تعالى عنها، والدخول كذلك في دائرة الكيف، وسيأتي الكلام عن بيان وجوه الخطأ في اعتقاد هذا أو ذاك مفصلاً .

وعلى ما يبدو فقد أثر ما قاله السعد – وكذا أمثاله من أهل البلاغة وعلماء الكلام – عن إحالة حمل آي الصفات على الحقيقة لكون ذلك – بتقديره – أمراً ظني الدلالة من ناحية الشرع، معارضاً – بموجب العقل بزعمه – للكليات العقلية، وحملها من ثم على التمثيل والاستعارة على ما ذكرنا .. أثر ذلك على من حمل تيك الصفات على الكناية المحضة وجعلها مندرجة تحت هذا اللون من البيان.

فعلى الرغم مما ذكره السعد وفقاً لما اجتمعت عليه كلمة جمهرة البلاغيين من أن الكناية من حيث إنها كناية لا تنافي إرادة المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب كما أن المجاز من حيث هو مجاز ينافيه، إلا أن من حجل بقيده في نفي الصفات وتعطيلها من البيانيين راح يخرق هذا الإجماع وطفق يستدرك على من قال بعدم تنافي إرادة المعنى الموضوع له اللفظ مع ما أريد حمله على الكناية بأنه "قد تمتنع إرادته من حيث خصوص المادة لا ستحالته كما ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى: (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11)، أنه من باب الكناية كما في قولهم: (مثلك لا يبخل)، لأنهم إذا نفوه عمن يماثله ويكون على أخص أوصافه فقد نفوه عنه بالأولى، ولا يخفى أنه يمتنع هنا إرادة الحقيقة وهي نفي المماثلة عمن هو مماثل له وعلى أخص أوصافه لاقتضائها وجود مثل له تعالى وهو محال، أو للزوم الكذب كما في قولك: (جبان الكلب) و(مهزول الفصيل) إذا لم يكن له كلب أو فصيل"[3]، وقد فتح نفسه هذا الباب بجعله الآية "فيمن له مثل وفيمن ليس له مثل، كناية".

والخطورة لا تكمن هنا فيما استشهد به الزمخشري والصبان إذ فيما ذكراه في الخروج عن حد الكناية للدلالة على كونه مستحيلا أو من قبيل الكذب،

---

(1) شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 108 بتصرف يسير.
(2) شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 101.
(3) الرسالة البيانية في علم البيان للشيخ محمد الصبان ص 94: 98.

يرد عليه احتمال "أن يكون نفي المثل له بناء على عدمه كما قاله السعد في حواشي العضد"، وأن "لا كذب إلا في الأمور المقصودة لذاتها"[1]، إنما تكمن الخطورة في انتقال نزعة الزمخشري الاعتزالية – والمبتناة أصلاً على نفي وتعطيل صفات الخالق سبحانه وعلى تأويل حتى صفات المعاني عدا ثلاثة منها – إلى أهل التحقيق من البيانيين ممن يعدون أنفسهم على معتقد أبو الحسن الأشعري وهم في الحقيقة بتأويلاتهم وصرفهم الصفات إلى المجاز ليسوا كذلك.. كما تكمن الخطورة في القياس على ما استشهد به صاحب الكشاف بباقي صفات الخالق سبحانه، وهو ما ذكره الشيخ العلامة محمد الإنبابي في شرحه على رسالة الشيخ محمد الصبان من ظهور "استحالة المعنى الحقيقي في نحو قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، وقوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64)، فكان عليه – يعني على الشيخ الصبان – أن يقول: لاستحالته كما في نحو قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5) – يعني بدل أن يقول لا ستحالته في قول الله تعالى: (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11) – أو لا ستلزامه المحال كما ذكر صاحب الكشاف"[2].

والقطع باستحالة أو استلزام استحالة حمل صفات الباري سبحانه على هذا النحو السافر والبالغ حد الخروج على قواعد البلاغة وعلى ما أجمع عليه البلاغيون في تعريف الكناية وكذا الخروج – على نحو ما ارتأينا سلفاً – على نصوص الوحي وإجماع الأمة، من الأمور الغريبة حقاً، وهو أمر يدعو إلى الأسى ويؤدي بالقطع إلى تكذيب الوحي.. كما أن جملة ما ذكره كل من الزمخشري والصبان والسعد ومن لف لفهم من البيانيين وغيرهم في حمل صفات الخالق الذاتية والفعلية يحار معه أي منصف وأي مدقق، أيحملها – مع ما جنحوا إليه – على التخييل من غير تصور إمساك أو هز في آية (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة.. الزمر/ 67)، ولا يد أو بسط في آية (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64)، ولا استواء يعني بزعمهم: الجلوس على سرير الملك في آية (ثم إستوى على العرش استوى)، ولا ذهاب بكل هذا إلى جهة حقيقة ولا مجاز.. أم تمثيل أيضاً من غير أن يتمحل للمفردات حقيقة أو مجازاً .. أم على الاستعارة التمثيلية المبتناة على الأمور المتخيلة التي لا تحقق لها في الخارج .. أم على الاستعارة التشبيهية من غير تصور تمثيل.. أم الكناية المبتناة على عدم إعتبار الحقيقة أو المجاز في الجملة .. أم على المجاز المتفرع عن الكناية.. أم على حد قول بعضهم على الكناية المتفرعة عن المجاز .. أم على الكناية المحضة.. أم على التفرقة بين ما له يد وبين من تنزه – بزعمهم – أن يتصف بها وهو الخالق جل وعلا؟!.

ناهيك عن عدم صحة كل ما أجروه في ذلك لكونه مؤدياً للخلط بين فنون البيان من حقيقة وتمثيل ومجاز وكناية ولكونه مستلزماً بذلك هدم قواعد علم البيان من أساسه هذا من ناحية .. ولتضافر القرائن الوضعية والشرعية والعقلية من ناحية أخرى وهي جميعاً قاضية – على نحو ما أفضت القول في ذلـك – بوجوب حمل الصفات على حقيقتها وعلى عدم جواز صرفها عن ظاهر معناها.

*******

---

(1) شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 98.
(2) شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 94 وينظر الكشاف 2/ 530.



Modifier avec WPS Office

# المبحث الرابع

# منشأ الخطأ فيما ذهب إليه السعد من تجوز في صفات الله تعالى، وما يستلزمه القول بذلك



Modifier avec WPS Office

## أولاً: الأصول التي أقام السعد عليها أساس قوله بالتجوز في الصفات ووجه الخطأ فيما جنح إليه

### 1- تقديم الدليل العقلي على السمعي عند التعارض على حد ما زعم:

على نحو ما وضح وفي تبريره لصرف بعض آي الصفات إلى المجاز على ما هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه والاعتقاد .. صرح السعد فيما صرح، بإحالة العقل بحمل غير صفات المعاني على الحقيقة، ومما ذكره في هذا الصدد قوله في علة إطلاق المجاز على ما جاء في قول الله تعالى (وجاء ربك .. الفجر/ 22) لما اشتمل عليه – بزعمه – النسق الكريم من تغيير الحكم الإعرابي لكلمة (ربك): ومن "استحالة المجيء على الله تعالى"[1].

فهذا .. وكذا ما أبعد فيه النجعة وتجاوز فيه الحد بعد أن عطل العديد من تيك الصفات بزعم نفي الجسمية والتحيز والجهة وتنزيهه سبحانه عن الحوادث، ونفى الكثير منها بدعوى ما فاه به وكان جوابه فيه: "أنها ظنيات سمعية في معارضة كليات عقلية"[2] .. يرد عليه – من غير ما سبق الإفاضة فيه من أدلة الوضع والعقل والشرع على عدم إحالته – أن دلالة العقل و السمع على ما أثبته وثبت لدى المعطلة والمؤولة من صفات، كدلالتهما على ما أنكروه منها، وأن القول بمجازية الصفات الخبرية وصفات الأفعال و المقتضي – بحجة عدم قبول العقل لها – لنفيها ولعدم إثباتها على الحقيقة، مؤد - لا محالة - إلى نفي سائر صفات الذات وإلى تعطيلها، والقول بتنافي الشرع مع العقل باطل فبطل ما أدى إليه، ذلك أن "السمع الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح بل هما أخوان وصل الله بينهما في نحو قوله: (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة فما أغني عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون.. الأحقاف/ 26)، فذكر في علة ما حل

---

(1) شرح مختصر المعاني ص 306

(2) شرح مقاصد الطالبين 3/ 36 .. وقد وقع في هذه الجريرة النكراء وهذه القاصمة للظهر، كل من الإيجي والآمدي والفخر الرازي – قبل تراجعه بالطبع – وغيرهم ممن انخرطا في المتكلمة، نسأل الله المعذرة والرحمة للجميع.

بهم مع الجحود والتكذيب للوحي عدم استعمال ما يُتناول به العلوم وهي السمع والبصر والفؤاد الذي هو محل العقل.

وقال تعالى: (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير.. الملك/ 10)، فأخبروا أنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل، وقال: (إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون.. الروم/ 23)، وقال: (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون.. النحل/ 12والروم/ 24).. وقال: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها.. محمد/ 24)، فدعاهم إلى استماعه بأسماعهم وتدبره بعقولهم ، ومثله قوله: (أفلم يدبروا القول.. المؤمنون/ 68).. وقال تعالى: (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.. ق/ 37)، فجمع سبحانه بين السمع والعقل وأقام بهما حجته على عباده، فلا ينفك أحدهما عن صاحبه أصلاً .. ولله در التنزيل، لا يتأمل العالم آية في ذلك من آياته إلا أدرك لطائف لا تسع الحصر وتأكد له أن الكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله في خلقه، وأن كتابه هو الحجة العظمى.

وليس لأحد أن يقول: إني غير راض بحكمه تعالى بل بحكم العقل، فإنه متى رد حكمه فقد رد حكم العقل الصريح وعاند الكتاب والعقل، والذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تعارضهما، إنما أوتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع، فظنوا ما ليس بمعقول معقولاً .. أو من جهلهم بالسمع إما بنسبتهم إلى الرسول ﷺ ما لم يقله، أو نسبتهم إليه ما لم يرده بقوله، وإما لعدم تفريقهم بين ما يدرك بالعقول وبين ما لا يدرك، فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل.

والله سبحانه حين حاج عباده على ألسنة رسله فيما أراد تقررهم به وإلزامهم إياه، حاجهم بأقرب الطرق إلى العقل وأسهلها تناولاً وأقلها تكلفاً وأعظمها غنى ونفعاً، فحججه سبحانه العقلية التي في كتابه جمعت بين كونها عقلية وسمعية ظاهرة واضحة، وهي في مجملها قليلة المقدمات .. مثل قوله تعالى فيما حاج به عباده من إقامة التوحيد وبطلان الشرك وقطع أسبابه وحسم مواده كلها: (قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير.. سبأ/ 22) .. وكذلك قوله سبحانه مقرراً برهان التوحيد أحسن التقرير وأبلغه وأوجزه: (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً .. الإسراء/ 42).

فإن الآلهة التي كانوا يثبتونها معه كانوا يعترفون بأنها عبيده – سبحانه – ومماليكه ومحتاجة إليه، فلو كان هؤلاء العبيد والمماليك آلهة كما يقولون لما أغنت عنهم شيئاً ولعبدوه وتقربوا إليه وحده دون غيره وتركوها، فكيف يعبدونها دونه؟ وقد أفصح سبحانه بهذا بعينه في قوله تعالى:

(أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه.. الإسراء/ 57)، أي هؤلاء الذين تعبدونهم من دوني هم عبيدي كما أنتم عبادي يرجون رحمتي ويخافون عذابي، فلماذا تعبدونهم من دوني؟ .. وقال تعالى: (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون.. المؤمنون/ 91)، في خطوة لبيان أن الإله الحق لابد أن يكون خالقاً فاعلاً ، يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر، فلو كان معه إله لكان له خلق وفعل ولما رضي بشركة الإله الآخر، بل لو قدر على قهره وتفرده بالإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر انفرد بخلقه وذهب به كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم



Modifié avec WPS Office

عن بعض بمماليكهم ولعلا بعضهم فيها على بعض.

ومن ذلك قوله تعالى: (قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين.. الأحقاف/ 4)، فطالبهم بالدليل السمعي والعقلي .. وقال تعالى:

(قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار.. الرعد/ 16)، فاحتج على تفرده بالإلهية بتفرده بالخلق، وعلى بطلان إلهية ما سواه بعجزهم عن الخلق، وعلى أنه واحد بأنه قهار، لأن القهر التام يستلزم الوحدة، فإن الشركة تنافي تمام القهر .. وقال تعالى:

(يا أيها الناس ضُرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب. ما قدروا الله حق قدره إن الله لقوي عزيز.. الحج/ 73، 74)، فأقام سبحانه حجة التوحيد وبين ذلك بأعـذب ألفاظ وأحسنها، لم يشبها غموض ولم يُشنها تطويل ولم يعبها تقصير، بل بلغت في الحسن و الفصاحة والبيان والإيجاز ما لا يتوهمه متوهم ولا يظن ظان أن يكون أبلغ في معناها منها، وتحتها من المعنى الجليل القدر العظيم الشأن البالغ في النفع ما هو أجل من الألفاظ"[1].

ومرة أخرى أرانا نردد، لله در التنزيل، لا يتأمل العالم به والمتدبر له آية في ذلك من آياته إلا أدرك لطائف لا تسع الحصر وتأكد له صدقاً وعدلاً أن الكتاب المنزل والعقل المدرك متآخيان، وأن كتاب الله المبين هو حجته الكبرى في العالمين وإلى يوم الدين.

## بيان أن ما جاء به السمع الصحيح ليس ظنياً ولا يتعارض بحال مع العقل الصريح:

والحق أن الكلام في موافقة العقل الصريح للسمع الصحيح والكلام عن مؤاخاته إياه، يطول ولا يقف عند حد، ولا يستقيم معه ما ذكره السعد التفتازاني من إحالة العقل لما دل عليه الشرع من إثبات ما أثبته سبحانه لنفسه من صفات، متبعاً في ذلك منهج أهل الاعتزال والمناطقة والفلاسفة وطريقة المتكلمين من نحو الرازي والآمدي، ومردداً بلسان حاله بل بلسان مقاله ما توفروا على قوله وتضافروا على تزداده من أن دلالة السمع ظنية الا حتمال في وجود المعارض العقلي، وأنها لا تعتبر يقينية إلا بعد الاستدلال على عدمه، وفيما هو مفاد ما ذكروه في هذا الصدد يقول سعد الدين التفتازاني في (شرح مطالب القاصدين) وذلك بعد أن ذكر من الأحاديث قوله ﷺ للجارية: (أين الله؟)، وقوله في حديث آخر: (إن الله ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة)، وقوله: (خلق الله آدم على صورته)[2]، وقوله: (إن

(1) استعجال الصواعق ص70: 74 باختصار.

(2) سبق تخريج الحديث ومناقشة ابن قتيبة للتأويلات التي قيلت فيه .. لكن أود أن أعضد ما ذكره بـ القول بأن المقرر لدى أهل السنة الإمرار كما جاء على الوجه اللائق به تعالي، ومن غير اعتقاد تشبيه وبهذا يصدق ما ذهبوا إليه من إثبات جميع صفات الله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف و لا تمثيل ولا تشبيه لصفات المخلوقين، قال الآجري في الشريعة 770: "هذا من السنن التي يجب

الجبار ليضع قدمه على النار)[1]، وقوله: (إن الله يضحك)[2]، وقوله: (إن الصدقة تقع في كف الرحمن) .. بل ومن الآيات قول الله تعالى: (وجاء ربك.. الفجر/ 22)، وقوله: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام.. البقرة/ 210)، وقوله: (إليه يصعد الكلم الطيب.. فاطر/ 10)، وقوله: (ويبقى وجه ربك.. الرحمن/ 27)، وقوله: (ولتصنع على عيني.. طه/ 39)، وقوله: (لما خلقت بيدي.. ص/ 75)، وقوله: (والسموات مطويات بيمينه.. الزمر/67)، وقوله: (يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله.. الزمر/ 56):

"إنها ظنيات سمعية في معارضة كليات عقلية، فيُقطع بأنها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على (إلا الله) في قوله: (وما يعلم تأويله إلا الله)، أو تأول تأويلات مناسبة موافقة لما دلت عليه الأدلة العقلية .. سلوكاً للطريق الأحكم الموافق للعطف في (إلا الله والراسخون في العلم.. آل عمران/ 7)"[3].

فانظر – يا رعاك الله – كيف وقع السعد بما ذكره ورردده عن سابقيه، وكيف سقط بقوله "أنها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها"، في هاوية التضارب وحافة التفويض وقاع النفي والتعطيل وذكر الشيء ونقيضه، إذ قوله بـ "أنها ليست على ظواهرها" يقتضي القول فيها بالمجاز وهو بالطبع مناف لقوله بعد: "مع اعتقاد حقيقتها" .. كما أن ذهابه إلى القول بأن "يفوض العلم بمعانيها إلى الله"، لا يستقيم مع قوله بعد: "أو تأول تأويلات مناسبة موافقة لما دلت عليه الأدلة العقلية"؟ وانظر كيف جنح به التناقض إلى أن يسغ الوقف على (إلا الله)، ثم يسيغه بعد على (إلا الله والراسخون) مع منافاة كلّ للآخر؟ .. وانظر كذلك كيف أداه ذلك في النهاية إلى الخروج عما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه وأجمع عليه سلف الأمة الذين حاشاهم أن يقولوا بما يفهم منه التناقض؟.

وإنما يتلخص ما كان عليه الراسخون من الصحابة وتابعيهم فيما اتفق عليه العقل والنقل وخلا من التناقض الذي هوى إليه السعد، في قصر التفويض على الكنه والكيف فقط دون الوقوف على دلالات الألفاظ ومعانيها ، وفي حمل هذه الدلالات على ظاهرها وحقيقتها دون تأويل أو تمثيل أو تفويض ولا صرف لها إلى المجاز .. "ومن الأدلة على بطلان القول بتعميم التفويض ليشمل ما تحمله الصفات من معان، وعلى أن ذلك مناقض لما كان عليه النبي وصحابته، أن من تأمل خطبه عليه السلام وخطبهم وجدها كفيلة ببيان الهدى والتوحيد وذكر صفات الرب جل جلاله وأصول الإيمان بالكلية، فقد كانوا يذكرون من عظمة الله وصفاته وأسمائه ما يحببه إلى خلقه، ويأمرون من طاعته وشكره وذكره ما يحببهم إليه فينصرف السامعون وقد

---

على المسلمين الإيمان بها ولا يقال فيها: كيف؟ ولم؟ بل تستقبل بالتسليم والتصديق وترك النظر كما قال من تقدم من أئمة المسلمين" .. كما ينظر تفاصيل ذلك بهامش كتاب الحجة 2/ 298 مجلد 1 وهامش كتاب الصفات للدارقطني للشيخ حماد الأنصاري ص 58: 63.

[1] وتمامه (فتقول: قط قط ويتزوي بعضها على بعض)، الحديث وبنحوه أخرجه البخاري 3784، 4567، 4569، 4848، 4850، 6284، 6661، 7449 ومسلم 2846، 2848والنسائي في الكبرى 7719، 7725 7740، 11522 والترمذي 3272 وابن حبان 477، 7447 وأحمد 2/ 276، 3/ 234، 279.

[2] وتمامه: (ممن يذكره في الأسواق)، الحديث ونحوه في التمهيد لابن عبد البر7/ 149 وسير أعلام النبلاء 8/ 467 وتهذيب الكمال1/ 514 ومراسيل أبي داود 75.

[3] شرح مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني3/ 36.

أحبوه وأحبهم"1، هكذا كان معتقده ﷺ الذي فهمه عنه الصحابة وتابعوهم بإحسان .. وهو من قبل هذا معتقد جميع الأنبياء والمرسلين الذين في شأنهم يقول ابن القيم رحمه الله في الكافية الشافية – وقد سبق شرحه – :

هذا ومن توحيدهم إثبـات أو * صاف الكـمال لربنا الرحمـن2.

وعلى نحو ما اتحدت كلمة الأنبياء واجتمعت كلمة أتباعهم على ما دل عليه العقل من ضرورة الوقوف على معاني صفاته تعالى، فقد اتحدت كلمتهم كذلك واجتمعت على ما دل عليه العقل من تفويض كيفياتها إلى الله وعدم إدراك كنهِ شيء منها كأن يقول استوى على هيئة كذا، أو ينزل إلى السماء بصفة كذا، أو تكلم بالقرآن على كيفية كذا، ونحو ذلك من الغلو في الدين والافتراء على الله واعتقاد ما لم يأذن به الله ولا يليق بجلاله ولا نطق به كتاب ولا سنة، فالخوض في مثل هذا هو الذي أدى إلى شيوع روح التفويض في معاني صفات الله على الرغم من أن الكلام فيه غير مطلوب، ولو كان ذلك مطلوباً من العباد لكلفنا به المولى سبحانه، والعقل فضلاً عن الشرع يقضي بعدم الخوض في الكيف"3 .. على ما سبق بيانه.

وفي تنزيهه تعالى عن الكيف يقول الفضيل بن عياض فيما حكاه عنه الأثرم في كتاب السنة وابن القيم في اجتماع الجيوش ص106: "ليس لنا أن نتوهم في الله – يعني في استوائه تعالى على عرشه- كيف وكيف، لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال: (قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد ../ سورة الإخلاص)، فلا صفة أبلغ مما وصف الله به نفسه ، وكذا النزول والضحك والمباهات والإطلاع كما شاء أن ينزل وكما شاء أن يباهي وكما شاء أن يطلع وكما شاء أن يضحك، فليس لنا أن نتوهم كيف وكيف" .. ويقول سهل التستري: "لا كيف لاستوائه عليه، لأنه لا يجوز لمؤمن أن يقول: كيف الاستواء لمن خلق الاستواء، وإنما عليه الرضى والتسليم لقول النبي ﷺ: (إنه تعالى على العرش)"4 .. ويقول الشافعي رحمه الله: "لا يقال للأصيل: (لم؟) ولا (كيف؟)، إنما يقال ذلك للفرع، فإن أمكن قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة"5.

"وإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا قلنا: يد وسمع وبصر، فإنما هو إثبات صفات أثبتها الله لنفسه ولا نقول: إن معنى اليد القدرة، ولا إن معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول: إنها جوارح وأدوات للفعل، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول: إنما وجب إثباتها لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11)، وقوله: (ولم يكن له كفواً أحد.. الإخلاص/ 4)"، كذا ذكره الحافظ أبو بكر الخطيب6.

وفي إفادة ما سبق من أن التفويض في صفات الخالق سبحانه قاصر على الكيف وأن إثباتها دون استثناء ورد على السنة جميع الأنبياء كما ورد في

---

(1) ينظر زاد المعاد 116/1.
(2) الحق الواضح ص12، 13 بتصرف، وينظر كتابنا الأول (موقف السلف من تفويضالصفات).
(3) إيثار الحق على الخلق للصنعاني ص271، 272.
(4) العلو ص 148وهذا الجزء هو في جملة أحاديث، سبق تخريجها وذكر تمامها.
(5) العلو ص 121والآداب لابن أبي حاتم ص233.
(6) ينظر ذم التأويل ص6 والعلو ص185والمجموع 43/16، 44.

كافة كتبهم المنزلة وعلى ألسنة جميع أتباعهم من غير تأويل ولا إخراج لها عن ظاهرها، يقول سيد الوعاظ عبد القادر الجيلي شيخ بغداد في كتاب الغنية: "أما معرفة الصانع عز وجل بالآيات والدلالات على وجه الاختصار، فهي أن يعرف ويتيقن أن الله واحد أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد"، إلى أن قال: "وهو مستو على العرش، محتو على الملك، محيط علمه بالأشياء (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه.. فاطر/ 10) .. ولا يجوز وصفه بأنه في كل مكان، بل يقال: إنه في السماء على العرش كما قال: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ ه) .. وينبغي إطلا ق ذلك الاستواء من غير تأويل .. وكونه تعالى على العرش مذكور في كل كتاب أن-زل على كل نبي أرسل، بلا كيف"1.

وعلى درب الأنبياء ودرب خاتمهم عليه وعليهم أفضل الصلوات وأزكى التسليمات سار أتباعهم، وسار الصحابة وتابعيهم من أهل القرون الفاضلة ومن تلاهم، وكان إجماع هؤلاء وأولئك على إثبات كل ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسله الكرام عليهم من الله الصلاة والسلام، من سمع ويدين وبصر واستواء وقدرة ونزول ووجه وكلام وفوقية وإرادة ورضا وغضب وعلم وحياة لا فرق بين أي منها ولا نفي، كما أجمعوا على أن معاني هذه الصفات بما فيها الصفات الخبرية من نحو اليدين والعينين والوجه، والصفات الا ختيارية المسماة بصفات الأفعال من نحو الاستواء والنزول إلى السماء الدنيا إلى غير ذلك من الصفات المتعلقة بمشيئته تعالى إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها، يجب العلم بها والتسليم لها على ظاهرها، وأن الذي يوكل الأ مر فيه إلى الله بتفويض علمه إليه هو كيفية هذه الصفات والوقوف على حقيقة كنهها لكون هذا الجانب دون ظاهر معاني الصفات هو من المتشابه الذي لا يعلم حقيقته إلا هو سبحانه.

## 2- الزعم بأن ما خلا صفات المعاني هو من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله:

ظهر ذلك في عبارة السعد الآنفة الذكر وتحديداً في قوله: "ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على (إلا الله) في قوله: (وما يعلم تأويله إلا الله.. آل عمران/ 7)"2، كما بدا انعكاسات ما تفوه به هنا، في معالجة مسائل البلاغة ..ففي أثناء حديثه في علم البديع عن المحسنات المعنوية لم يفت سعد الدين التفتازاني أن يجاري أبا يعقوب السكاكي وجمهرة البلاغيين وأن يدرج ضمن ما سمى في اصطلاحهم بـ (التوجية) – وهو إرادة الكلام محتملا لوجهين مختلفين، كقول من قال لأعور: (ليت عينيه سواء)، على اعتبار أنه بتمنيه صحة العين العوراء يكون دعاء له، وعلى اعتبار العكس يكون دعاء عليه – متشابهات القرآن باعتبار احتمالها لوجهين مختلفين وإن لم يستو الا حتمالان لكون أحد المعنيين في المتشابهات قريب والآخر بعيد3.

وفي تنظير ذلك على ما جاء في حق صفات الخالق سبحانه، وأثناء حديثه عن التورية أوضح السعد جرياً وزاء ما ارتآه السكاكي وأهل البيان أنها تعني:

---

(1) الغنية 1/ 71: 74 وينظر العلو للذهبي 193ونقض أساس التقديس 127والمعارج 152/1.
(2) شرح مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني3/ 36.
(3) ينظر شرح مختصر المعاني ص 346والمطول ص 443كما ينظر تفصيله في الأطول 2/ 219.

"أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد، ويراد البعيد اعتماداً على قرينة خفية"، قال: "وهي ضربان، الأولى: مجردة وهي التورية التي لا تجامع شيئاً مما يلائم المعنى القريب، نحو (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، فإنه أراد بـ (استوى) معناه البعيد وهو (استولى) ولم يقرن به شيء مما يلائم المعنى القريب الذي هو (الاستقرار) .. والثانية: مرشحة، وهي التي تجامع شيئاً مما يلائم المعنى القريب نحو: (والسماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47)، أراد بـ (الأيد) معناها البعيد وهو القدرة وقد قرن بها ما يلائم المعنى القريب الذي هو الجارحة المخصوصة وهو قوله: (بنيناها) إذ البناء يلائم اليد، وهذا مبني على ما اشتهر بين أهل الظاهر من المفسرين، وإلا فـ التحقيق أن هذا تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير أن يتمحل للمفردات حقيقة أو مجازاً"[1].

ولا يخفى ما في استشهادات السعد السالفة الذكر في باب التورية، وكذا ما في كلام من تأثر به ونهل من نبعه أو أثر هو بدوره فيه، من تكلف .. فلا المعنى القريب فيما تكلفوا له من تجريد أو ترشيح مراد، ولا كذلك المعنى البعيد .. وإنما حمل السعد وسائر علماء البلاغة والبيان إلى الجنوح إلى هذه التخريجات والتأويلات المفضية إلى إخراج المعاني الحقيقية للاستواء و اليد ونحوهما إلى المجاز، ظنهم أنها من المتشابه الذي يجب أن تؤول تأويلاً تفصيلياً موافقاً لما أفادته الأدلة العقلية، وقد أدى ذلك على ما أوضحته عبارة السعد إلى القول فيها بالتأويل وأنه في باب الصفات هو الأحكم[2].

ومما أورده علماء البلاغة في هذا الصدد ولا يبعد أن يكونوا فيه متأثرين بقول السعد، ما ذكره الإنبابي في شرحه على الرسالة البيانية حيث أفاد – إبان تعرضه لعلاقة الجزئية وهي إحدى علاقات المجاز المرسل، وأثناء تعليقه على قول الصبان إن المراد من قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه.. القصص/ 88) "أي ذاته على مذهب الخلف" – ما أفاده السعد، فذكر أن تأويل الوجه في حق الله بالذات هو لدى الخلف "من تأويل المتشابه تأويلاً تفصيلياً بصرف اللفظ عن ظاهره وبيان المراد منه، فقد صرفوا لفظ الوجه عن ظاهره إلى الذات ومذهبهم أحكم، أي أكثر إحكاماً أي إتقاناً بـ النسبة إلى دفع الشبه عن العقيدة وهو أنسب بحال القاصرين، وأما السلف فيؤولونه تأويلاً إجمالياً بصرف اللفظ عن ظاهره والإمساك عن بيان المراد منه ويفوضون علمه إلى الله تعالى أدباً معه جل شأنه، ومذهبهـم أسلم"[3]، وقد أدى ذلك على ما أوضحته عبارة السعد إلى القول فيها بـ التفويض وأنه في باب الصفات هو الأسلم[4].

ومما يبين معه أن آي الصفات وأحاديثها ليست من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه وإنما يقتصر جانب المتشابه فيها على ما يتعلق منها بالكيف، ما أورده الذهبي عن سفيان الثوري قال: "كنت عند ربيعة بن أبي عبد الرحمن- شيخ مالك - فسأله رجل فقال: (الرحمن على العرش استوى.. طه/5) كيف استوى؟ فقال: (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة)[5]، وفي رواية لعبد الله بن صالح بن مسلم أوردها

---

([1]) شرح مختصر المعاني للسعد التفتازاني ص324، 325 وينظر تلخيص المفتاح للخطيب بنفس الصفحات ومفتاح العلوم للسكاكي ص201، 202 والرسالة البيانية ص 302 والأطول للعصام 2/ 195.

([2]) ينظر شرح مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني3/ 36.

([3]) شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 199.

([4]) ينظر شرح مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني3/ 36.

([5]) وهي لفظ لمالك في رواية أخرجها الذهبي وابن مندة عن عالم المشرق يحيى بن يحيى

البيهقي بلفظ: (الكيف مجهول والاستواء غير معقول ويجب عليّ وعليك الإيمان بذلك كله)، وفي لفظ آخر صح عن ابن عيينة وبنحوه عن اللالكائي قال: "سئل ربيعة كيف استوى؟ فقال: (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق)"1.

وهـو ثابت عن أم سلمة زوج النبي عليه السلام، وعن الإمام مالك إمام دار الهجرة .. وتعليقاً على قوله، قال أبو سعيد الدارمي: "وصدق مالك، لا يعقل منه كيف ولا يجهل منه الاستواء، والقرآن ينطق ببعض ذلك في غير آية"2.

كما أورد الإمام الذهبي ما كان من واعظ زمانه منصور بن عمار، فقد كتب إليه بشر المريسي يسأله عن قول الله تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/5)، كيف استوى؟ فكتب إليه منصور: "استواؤه غير محدود والجواب فيه تكلف ومسألتك عن ذلك بدعة والإيمان بجملة ذلك واجب، قال الله تعالى: (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.. آل عمران/7)"، فاستشهاده في مقام الحديث عن الكيف، بالآية الدالة على أن تتبع المتشابه هو دأب الذين في قلوبهم زيغ، دلالة واضحة على أن ما يتعلق بهذا الجانب هو عنده كما هو عند السلف مما استأثر الله بعلمه، وأن ما عدا ذلك هو مما يجب الإحاطة بعلمه والوقوف على معرفتـه وأن هذا من فقه الآية، وذلك بعينـه ما عناه مالك بقولـه الاستواء معلوم والكيف مجهول.

ويفاد مما ذكر أن التأويل في الآية الكريمة التي ورد ذكرها في كلام السعد: (وما يعلم تأويله إلا الله.. آل عمران/7)، منفي ومثبت، فالمنفي هو تأويل الأخبار التي لا يعلم حقيقة مخبرها إلا الله، ونفي علم تأويلها ليس نفياً لعلم معناها المثبت، إنما هو نفي علم حقيقتها وكنهها كما في القيامة وموعود الجنة وسائر ما اختص الله بعلمه كأعيان الرياح ومقاديرها وصفاتها، أما المثبت فهو بيان ذلك ومعرفة معناه والمقصود منه، والكلام في تأويل آيات الصفات – أعني تفسيرها بما يتفق مع قواعد اللغة والشرع – هو فرع عن تأويل الآيات المحكمات، والناس متفقون على أنهم يعرفون تأويل المحكم ومعلوم أنهم لا يعرفون كيفية ما أخبر الله به عن نفسه في الآيات المحكمات، فدل ذلك على أن الصفات كلها معلومة فهي من المحكم ولم يغب ويحجب عنا إلا كيفيتها، وهذا هو جانب المتشابهات منها، وعدم العلم بالكيفية لا ينفي العلم بالتأويل الذي هو تفسير الكلام وبيان معناه.

وعليه فما ينبغي أن يُتفطن له أن الصفات مثل سائر آيات القرآن لها جانبان:

جانب محكم يتأول ويدخل فيه ما لا مندوحة عن تأويله لأسباب لغوية أو شرعية أو اعتقادية وعليها تأويلات السلف، وهو ما لا يخرج عن ظاهر المعنى وما ورد عنهم، من أمثال ما جاء في تفسير ابن عباس لمعنى الاستواء بالعلو والارتفاع .. وهذا هو التأويل المقصود من دعاء النبي له (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)3، فهو مشروع محمود لكونه من باب إيضاح

---

النيسابوري وينظر في شأنها المختصر ص 180.

(1) العلو ص98وأصول الاعتقاد للالكائي665والأسماء للبيهقي ص562 والعلو لابن قدامة90 وفتح الباري13/ 345واجتماع الجيوش ص44والمعارج 1/ 132وقال ابن تيمية في الحموية ص 24 و الفتاوى13/ 365 رواه الخلال بإسناد كلهم أئمة ثقات.

(2) الرد على الجهمية ص280من عقائد السلف، وينظر أبو نعيم في الحلية 6/ 326وشرح أصول السنة 664وذم التأويل ص 5 وعقيدة السلف للصابوني 1/110، 111 من المنيرية والبيهقي في الأسماء 866، 867 وابن حجر في الفتح13/ 406 و(ومضات) ص 47 وما بعدها.

(3) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة والحاكم وأحمد والطبراني في المعجم الكبير والأوسط.

المعنى وإزالة اللبس.

وجانب متشابه: لا يتأول، ويدخل فيه حقيقة وكنه صفاته جل وعلا فتمر بلا كيف، لكون ذلك من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، ونظيرها من غير الصفات ما جاء في قصة صبيغ وسؤاله عن (الذاريات) على الرغم من أنها من المحكمات .. والنقول المتواترة عن السلف تفيد أنهم كانوا يفهمون معاني الصفات كما يفهمون معاني غيرها من القرآن، أما كنه الرب تبارك وتعالى فأمر لا يحيط به العباد، وتفيد كذلك أن اعتقادهم التفويض في كنه الصفات لم يمنعهم من أن يعلموا من أسمائه وصفاته ما علمهم سبحانه، كما أنهم إذا علموا أنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء قدير لم يلزم منه أن يعرفوا كيفية علمه ولا كيفية قدرته، وإذا علموا أنه حق موجود لم يلزم أن يعرفوا كيفية ذاته.

ومما يدل على مخالفة ما عليه مدعي التشابه لما كان عليه السلف، أن أئمة السنة وأخيار الأمة بعد صحب النبي ﷺ من نحو مالك في الموطأ وكذلك الشافعي وأبو حنيفة وسفيان والليث[1] والثوري نقلوا هذه الأحاديث للصفات، وعن هؤلاء الأئمة وأمثالهم أخذت وهم الذين أدوها إلى الأمة، وما أورد واحد منهم شيئاً منها ولا أودعه في المتشابهات، ويعرف ذلك من له أدنى نصيب من معرفة هؤلاء الأئمة وما نقلوه وصنفوه، والكذب في هذا الكلام أظهر من أن يحتاج إلى بيان[2].

كما "لم يـرد في دواوين الحديث وآثار السلف من طريق صحيح ولا سقيم أن أحداً من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم سأل الرسول عن معنى شيء مما وصف الله به نفسه في القرآن وعلى لسان نبيه، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله تعالى وساقوا الكلام فيه سوقاً واحداً"[3] .. فدل إثباتهم لها مع عدم سؤالهم عنها على وقوفهم على معناها ومعرفتهم مراد الله منها.

## 3- الزعم بأن عدم حمل الصفات الخبرية من نحو اليد والعينين على المجاز موقع في التشبيه والتجسيم:

وإن تعجب فعجب اتكاء السعد في تعطيله لما عدا صفات المعاني، على إيهام التجسيم والتشبيه، وتلك كبيرة من الكبائر وعظيمة من العظائم في حق أولئك القائلين بتأويل صفات الله تعالى، وخطيئة أخرى من خطاياهم وسبب ثالث يضاف لسابقيه ويعد ضمن أسباب القول بصرف آي وأحاديث الصفات عن ظاهر معناها إلى المجاز، وقد أوقع السعد وكل القائلين بقوله في هذه الجريرة، قصره إطلاق ألفاظ اليد والعين والاستواء ..إلخ في حقيقتها، على ما كان من الإنسان وعدم القول بأنها تكون بحسب ما تضاف إليه، فهو لا يطلق اليد على الحقيقة إلا على تلك "الموضوعة للجارحة المخصوصة"[4]، وهي إن استعملت في حق الله كما في قوله سبحانه: (و السماء بنيناها بأيد.. الذاريات/ 47)، فهي عنده إنما تكون مجازاً عن القدرة

---

(1) ابن سعد بن عبد الرحمن أبو الحرث الفهمي الحنفي إمام أهل مصر في الفقه والحديث، من تصانيفه (كتاب التاريخ) و(المسائل في الفقه) ت175 .. الكشف5/ 842. بن سعد بن عبد الرحمن أبو الحرث الفهمي الحنفي إمام أهل مصر في الفقه والحديث، من تصانيفه (كتاب التاريخ) و(المسائل في الفقه) ت175 .. الكشف5/ 842.

(2) ينظر الفتاوى الكبرى لابن تيميـة 296/5ومجموع الفتاوى له 126/2، 263.

(3) خطط المقريزي3/ 302 ط بولاق لسنة1270 وينظر كتابنا ومضات ص 96 وما بعدها.

(4) شرح مختصر المعاني على تلخيص المفتاح ص 265.

وإن رشحت و"قرن بها ما يلائم المعنى القريب الذي هو الجارحة المخصوصة"[1].

ويدل على اضطراب التفتازاني في هذا الباب، أنه وبذهابه لما اطمأن له هنا، يعد ذلك عند التحقيق تمحلاً ، ويظهر ذلك واضحاً في قوله: "وهذا مبني على ما اشتهر بين أهل الظاهر من المفسرين، وإلا فالتحقيق أن هذا تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير أن يتمحل للمفردات حقيقة أو مجازاً"[2]، وهكذا هو الأمر في معنى الاستواء وخلافه من الصفات الخبرية والفعلية مما يوهم على حد قوله التشبيه والتجسيم.

والمجسمة التي يريد السعد[3] رد عاديتها بطريق الخطأ، جماعة ضالة بنت أفكارها على أن لله تعالى "يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب، يذهبون إلى الجوارح والأعضاء"[4]، وقد اختلفوا في ذلك "فيما بينهم .. هل للباري تعالى قدر من الأقدار وفي مقداره، على ستة عشر مقالة: فقال هشام بن الحكم: إن الله تعالى جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه، نور ساطع له قدر من الأقدار بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه .. وحكى عنه أبو الهذيل أنه أجابه إلى أن جبل أبي قبيس أعظم من معبوده، وحكى عنه ابن الراوندي أنه زعم أن الله سبحانه يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما دلت عليه، وحكي عنه أنه قال: هو جسم لا كالأجسام.
وقد ذكر عن بعض المجسمة أنه كان يثبت الباري ملوناً .. وزعم أنه في مكان دون مكان متحرك من وقت خلق الخلق، وقال قائلون: إن الباري جسم وأنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة أو شيء مما وصف به هشام، غير أنه على العرش مماس له دون ما سواه، واختلفوا في مقدار الباري بعد ما جعلوه جسماً"[5]، انتهى من كلام شيخ المذهـب أبي الحسن الأشعري.

ووصل الأمر ببعضهم وهم أصحاب التخييل والتمثيل – الذين طالما تغنى أهل البيان بمذهبهم – أن ضربوا له سبحانه المثل "بموجود عظيم جداً وله سرير عظيم وهو مستو على سريره[6] يسمع ويبصر ويتكلم ويأمر وينهى

(1) السابق ص 325.
(2) السابق.
(3) متأثراً فيما يبدو بكلام الشيخ عبد القاهر إبان حديثه عن الإتيان والمجيء وأنه لا يكون لديه إلا بالانتقال من مكان لمكان، والاستواء الذي لا يتأتى في مخيلته و"لم يصح إلا في جسم يشغل حيزاً ويأخذ مكاناً"[الأسرار ص 392] والله منزه عن كل هذا.
(4) مقالات الإسلاميين للأشعري ص 217.
(5) السابق 207، 208وينظر 212، 217.
(6) وقد أدى هذا التأثر والتصور، بكثير من البيانيين لأن يحمل الاستواء في حق الله على الكناية، بل ولأن يحرف في تعريفها لتتفق مع ما جنح إليه، من ذلك ما قاله الإنبابي نقلاً عن الفنري من أن "المعتبر عند السكاكي في الكناية جواز إرادة المعنى الحقيقي في الجملة ولو في محل آخر باستعمال آخر، ولا يضر عدم جواز إرادته في المحل الذي استعملت فية كما في قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى .. طه/ 5) كناية عن الملك مع امتناع معناه الحقيقي وهو القعود على السرير"[شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص 98 وينظر ص 101] .. ومنه قول الإنبابي في شرحه لكلام الصبان و السكاكي المفضي إلى أن الكناية لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب، بل لينتقل منه إلى لازمه فيكون هو مناط النفي والإثبات والصدق و الكذب .. وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى: (والسموات مطويات بيمينه .. الزمر/ 67)، وقوله: (الرحمن على العرش استوى .. طه/5) وأمثال ذلك، فإن هذه كلها كنايات من غير لزوم كذب، قال: "قوله: (والسموات مطويات بيمينه) كناية عن عظمة الله تعالى وجلال شأنه وكمال قدرته وتمام التمكن من الأفعال العظام بسهولة، وقيل المراد باليمين القدرة مثلاً للمجاز، قوله: (الرحمن على العرش استوى) كناية عن الملك .. قوله: (وأمثال ذلك) كقوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان .. المائدة/

ويرضى ويغضب ويأتي ويجيء وينزل وله يدان ووجه ويفعل بمشيئة، وإذا تكلم العباد سمع كلامهم .. إلى غير ذلك مما نطقت به الكتب الإلهية، قالوا: و لا يحل لأحد أن يتأول ذلك على خلاف ظاهره للجمهور، لأنه يفسد ما وضعت له الشرائع والكتب الإلهية، وأما الخاصة فإنهم يعلمون أن هذه أمثال مضروبة لأمور عقلية تعجز عن إدراكها عقول الجمهور، فتأويلها جناية على الشريعة والحكمة.

وحقيقة الأمر عند هذه الطائفة أن الذي أخبرت به الرسل عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به ولكنه تخييل وتفهيم بضرب الأمثال، وقد ساعدهم أرباب التأويل على هذا المقصد حتى نقلوا كلماتهم بعينها إلى نصوص الاستواء والفوقية ونصوص الصفات الخبرية، لكن هؤلاء أوجبوا أو سوغوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المخاطبين تعريضاً لهم إلى الثواب الجزيل ببذل الجهد في تأويلها واستخراج معان تليق بها، وأولئك حرموا التأويل ورأوه عائداً على الشريعة بالإبطال، والطائفتان متفقتان على إبطال حقائقها المفهومة منها في نفس الأمر"[1]، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وابتناءً على ما سبق للسعد في قصره صفات المعاني على الله تعالى خلافاً للصفات الخبرية والفعلية التي جعلها في حق الخلق حقيقة وفي حق الخالق جل جلاله مجازاً، يكون قد تأثر كثيراً بما جاء في كلام تلك الطوائف من أهل الكلام حتى وإن نفى عن الله تعالى الجسمية، فهو وهم – على أي حال – قد خالفوا به في معالجة تيك القضية منهج السلف القاضي بإثبات ما أثبته سبحانه لنفسه مع نفي الجسمية عنه ومماثلة المخلوقات، كما خالفوهم في طريقتهم لنفي الجسمية عنه تعالى وسلكوا في ذلك مسلك المتكلمين .. فللسعد في نفي الجسمية عن الله تعالى كما هو الحال عندهم، "وجوه:

الأول: أن كل جسم حادث، الثاني: أن كل جسم متحيز بالضرورة والواجب – سبحانه – ليس كذلك، الثالث: أن الواجب لو كان جسماً فإما أن يتصف بجميع صفات الأجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما، وإما أن لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم .. وإما أن يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته – إن كان ذلك – لمخصص، ويلزم الترجيح بلا مرجح إن كان لا لمخصص، الرابع: أنه لو كان جسماً لكان متناهياً لما مر من تناهي الأبعاد فيكون شكلاً – لأن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وحينئذ إما أن يكون على جميع الأشكال وهو معطل، أو على بعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج، أو لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح"[2].

وقد كرر السعد كلامه هذا إثناء رده وجوابه على (ابن كرام) ومن نحا نحوه ممن قالوا: إن "كل موجود هو إما جسم أو حال في جسم، والواجب – الوجود وهو الله سبحانه – يمتنع أن يكون حالاً في الجسم، لامتناع

---

64) كناية عن كمال الجود، قوله: (فإن هذه كلها كنايات) أي عند المحققين كذا في التلويح، قوله (من غير لزوم كذب .. إلخ)، لا يخفى عليك أن هذا يدل على أن الإخبار بغير الواقع إنما يكون كذباً إذا لم يكن المقصود به الانتقال" أ. هـ من شرح الإنبابي على الرسالة البيانية ص100، وسواء تم الحمل على المجاز أو على الكناية كما هنا فلا يخفى ما في ذلك كله من صرف لصفات الخالق عن حقائقها اللائقة بذاته سبحانه من غير ما قرينة تدل عليه بل ومع تضافر القرائن على ثبوتها في حقه تعالى.

([1]) استعجال الصواعق ص 61، 62 باختصار.

([2]) شرح مقاصد الطالبين للسعد التفتازاني 3/ 37 وينظر كتابه تهذيب الكلام ص 171.

احتياجه، فيتعين – على حد زعمهم – أن يكون جسماً"1، وهو مؤدى ما سبق أن ذكرناه لأبي الحسن في مقالات الإسلاميين عن المجسمة.

وكان الأصوب للتفتازاني في إبطاله لما جنح إليه (علي بن كرام) وأتباعه – وبخاصة مع قوله في إنكار ونفي تعطيل جميع الصفات عن الله تعالى: "إما أن يكون على جميع الأشكال وهو معطل" – أن يجعل تفنيده لحجج هؤلاء المجسمة ورد عاديتهم، في إطار ما انتهجه سلف الأمة ومحققوا أهل الاعتقاد في نفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى دون ما لجوء إلى نفي ما أثبته سبحانه لنفسه، فينهج بذلك نهج أهل الحق والسنة والجماعة، ولكنه – شأن المتكلمين من متأخري الأشاعرة – أبى إلا أن يرد الخطأ بخطأ، وفي رد خطئه وخطئهم يقول إمام مذهب أهل السنة أبو الحسن الأشعري عقيب سوقه لمقولة المجسمة وفي معرض رده عليهم:
"وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولا يشبه الأشياء وأنه على العرش كما قال عز وجل: (الرحمن على العرش استوى.. طه/5)، ولا نقدم بين يدي الله في القول، بل نقول: استوى بلا كيف، وأنه نور كما قال تعالى: (الله نور السموات والأرض.. النور/ 35)، وأن له وجهاً كما قال تعالى: (ويبقى وجه ربك.. الرحمن/ 27)، وأن له يدين كما قال: (خلقت بيدي.. ص/ 75)، وأن له عينين كما قال: (تجري بأعيننا.. القمر/ 14)، وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً.. الفجر/ 22)، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله صلوات اله وسلامه عليه"2.

ويقول في موضع آخر معلنا عما أجمع عليه سلف الأمة الصالح: "وأجمعوا على أن صفته عز وجل لا تشبه صفات المحدثين، كما أن نفسه لا تشبه أنفس المخلوقين، واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن له عز وجل هذه الصفات، ولم يكن موصوفاً بشيء منها في الحقيقة .. لم يكن فاعلاً في الحقيقة .. وأن من وصف بشيء من ذلك مع عدم الصفات التي توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقاً لذلك في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً .. ولا يجب إذا أثبتنا هذه الصفات له عز وجل – على ما دلت العقول واللغة والقرآن عليها – أن تكون محدثة، لأنه تعالى لم يزل موصوفاً بها، ولا يجب أن تكون أعراضاً لأنه عز وجل ليس بجسم، وإنما توجد الأعراض في الأجسام"3، انتهى من كلام أبي الحسن وكما هو متضح فكلامه يعد عمدة في الاحتجاج والانتصار لأهل التحقيق من أهل السنة.

وقديماً سأل رجل أبا حنيفة – والقصة ذكرها الهروي في (ذم الكلام) – ما تقول فيما أحدثه الناس في الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: "مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريق السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة" .. وفي مناقشة بالحسنى لمن حمل – على جهة الحقيقة في حق المخلوق دون الخالق بدعوى أنها توهم التجسيم – اليد في حق الله وكذا العين والاستواء إلى غير ذلك مما لا يدخل تحت صفات المعاني، يقول ابن القيم: "إن هاهنا ألفاظاً تطلق على الخالق والمخلوق .. فإن كانت حقائقها ما يفهم من صفات

---

(1) مقاصد الطالبين 3/ 36.
(2) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص 211.
(3) رسالة إلى أهل الثغر ص 216.

المخلوقين وخصائصهم – وذلك منتف في حق الله تعالى قطعاً – لزم أن تكون مجازاً في حقه لا حقيقة، فلا يوصف بشيء من صفات الكمال حقيقة وتكون أسماؤه الحسنى كلها مجازات، فتكون حقيقة للمخلوق مجازاً للخالق، وهذا من أبطل الأقوال وأعظمها تعطيلا .. فلا يكون رب العالمين موجوداً حقيقة ولا حياً حقيقة ولا مريداً حقيقة ولا قادراً حقيقة ولا ملكاً حقيقة ولا رباً حقيقة.

وهذا القول لازم لكل من ادعى المجاز في شيء من أسماء الرب وأفعاله لزوماً لا محيص له عنه، فإنه إنما فر إلى المجاز لظنه أن حقائق ذلك مما يختص بالمخلوقين ولا فرق بين صفة وصفة وفعل وفعل، فإما أن يقول الجميع مجاز أو الجميع حقيقة .. وأما التفريق بين البعض وجعله حقيقة وبين البعض وجعله مجازاً فتحكم محض وهو باطل، فإن زعم هذا المتحكم أن ما جعله مجازاً ما يفهم من خصائص المخلوقين، وما جعله حقيقة ليس مفهومه مما يختص بالمخلوقين، طولب بالتفريق بين النفي والإثبات، وقيل له: بأي طريق اهتديت إلى هذا التفريق؟ بالشرع أم العقل أم باللغة؟ فأي شرع أو عقل أو لغة أو فطرة على أن الاستواء والوجه واليدين والفرح و الضحك والغضب والنزول حقيقة فيما يفهم من خصائص المخلوقين، والعلم والقدرة وإلسمع والبصر والإرادة حقيقة فيما لا يختص به المخلوق؟ فإن قال: أنا لا أفهم من الوجه واليدين والقدم إلا خصائص المخلوق، وأفهم من السمع والبصر والعلم والقدرة ما لا يختص به المخلوق، قيل له: فبم تنفصل عن شريكك في التعطيل إذا ادعى في السمع والبصر والعلم مثل ما ادعيته أنت في الاستواء والوجه واليدين.

ثم يقال .. إن هذه الألفاظ التي تستعمل في حق الخالق والمخلوق لها ثلاثة اعتبارات.

أحدها: أن تكون مقيدة بالخالق كسمع الله وبصره ووجهه ويديه واستوائه ونزوله وعلمه وقدرته وحياته.

الثاني: أن تكون مقيدة بالمخلوق كيد الإنسان ووجهه واستوائه.

الثالث: أن تجرد عن كلا الإضافتين وتوجد مطلقة.

فإثباتكم لهذه الألفاظ حقيقة، إما أن تكون بالاعتبار الأول أو الثاني أو الثالث، فإن جعلتم جهة كونها حقيقة تقيدها بالخالق، لزم أن تكون في المخلوق مجازاً، وهذا مذهب قد صار إليه (أبو العباس الناشي) ووافقه علية جماعة، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة، تقيدها بالمخلوق لزم أن تكون في الخالق مجازاً، وهذا مذهب قد صار إليه إمام المعطلة (جهم بن صفوان) ودرج أصحابه على إثره، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة، القدْرَ المشترك لزم أن تكون حقيقة في الخالق والمخلوق، وهذا قول عامة العقلاء وهو الصواب، وإن فرقتم بين بعض الألفاظ وبعض، وقعتم في التناقض والتحكم المحض.

وعلى ما هو الصواب فخصائص الإضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقته وتوجب جعله مجازاً عند إضافته إلى محل الحقيقة، وهذا مثار أغلاط القوم، مثاله لفظ (الرأس) فإنه يستعمل مضافاً إلى الإنسان والطائر والسمك و الماء والطريق والإسلام والمال وغير ذلك، فإذا قيد بمضاف إليه تعين ولم يتناول غيره، مما يعني أن العرب لم تضع لفظ (الرأس) لرأس الإنسان مثلاً وحده، وكذلك لفظ (البطن) و(الظهر) و(الخطم) و(الفم)، فإنه يقال: ظهر الإنسان وبطنه، وظهر الأرض وبطنها، وظهر الطريق وظهر الجبل وخطم الجبل، وفم الوادي وبطن الوادي، وذلك حقيقة في الكل ونسبة كل منها إلى



Modifier avec WPS Office

ما يضاف إليه كنسبة الآخر إلى ما يضاف إليه"1.

وفي جدال كذلك بالتي هي أحسن لمن تفوهوا بما تفوه به سعد الدين التفتازاني ونفوا الصفات الخبرية والفعلية بدعوى التجسيم وإيهام التشبيه في هذه الصفات دون سواها، يقول ابن القيم – رحمه الله تعالى – في عجز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ: "لا ريب أن الله وصف نفسه بصفات وسمى نفسه بأسماء وأنبأ عن نفسه بأفعال، وأخبر أنه يحب ويكره ويمقت ويرضى ويغضب ويسخط ويجئ ويأتي وينزل إلى سماء الدنيا، وأنه استوى على عرشه، وأن له علماً وحياة وقدرة وإرادة وسمعاً وبصراً ووجهاً، وأن له يدين وأنه فوق عباده، وأن الملائكة تعرج إليه وتنزل بالأمر من عنده، وأنه قريب وأنه مع المحسنين ومع الصابرين ومع المتقين، وأن السموات مطويات بيمينه، ووصفه رسوله ﷺ بأنه يفرح ويضحك وأن قلوب العباد بين أصابعه وغير ذلك.

فيقال للمتأول والصارف للصفات عن حقيقتها إلى المجاز: تتأول هذا كله على خلاف ظاهره، أم تفسر الجميع على ظاهره وحقيقته، أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه؟ فإن تأولت الجميع وحملته على خلاف حقيقته كان ذلك عناداً ظاهراً وكفراً صراحاً وجحداً لربوبيته، وهذا مذهب الدهرية الذين لا يثبتون للعالم صانعاً، فإن قلت: أثبت للعالم صانعاً ولكن لا أصفه بصفة تقع على خلقه، وحيث وصف بما يقع على المخلوق تأولته، قيل له: فهذه الأسماء الحسنى والصفات التي وصف بها نفسه، هل تدل على معاني ثابتة هي حق في نفسها أو لا تدل؟، فإن نفى دلالتها على معنى ثابت كان ذلك غاية التعطيل، وإن أثبت دلالتها على معاني هي حق في نفسها ثابت، قيل له: فما الذي سوغ لك تأويل بعضها دون بعض؟ وما الفرق بين ما أثبته ونفيته من جهة السمع أو العقل، ودلالة النصوص على أن له سمعاً وبصراً وعلماً وقدرة وإرادة وحياة وكلاماً كدلالتها على أن له محبة ورحمة وغضباً ورضاً وفرحاً وضحكاً ووجهاً ويدين، فدلالة النصوص على ذلك سواء، فلم نفيت حقيقة رحمته ومحبته وغضبه وفرحه وضحكه وأولتها نفس الإرادة؟.

فإن قال: إن إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهاً وتجسيماً، وإثبات حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم فإنها لا تعقل إلا في الأجسام، فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها، والغضب غليان دم القلب لورود ما يرد عليه، قيل له: وكذلك الإرادة هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها ودفع ما يضرها، وكذلك جميع ما أثبته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فإن العلم انطباع صورة المعلوم في نفس العالم أو صفة عرضية قائمة به، وكذلك السمع والبصر والحياة أعراض قائمة بالموصوف، فكيف لزم التشبيه و التجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هذه؟.

فإن قال: أنا أثبتها على وجه لا يماثل صفاتنا ولا يشبهها، قيل له: فهلا أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين؟ .. فإن قال: هذا لا يعقل ، قيل له: فكيف عقلت سمعاً وبصراً وحياة وإرادة ومشيئة ليست من جنس صفات المخلوقين؟ .. فإن قال: أنا أفرق بين ما يتأول وما لا يتأول، بأن ما دل العقل على ثبوته يمتنع تأويله كالعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر،

---

(1) استعجال الصواع-ق ص 309: 312 بتصرف وينظر ما بعد هذه الصفحات.



Modifié avec WPS Office

وما لا يدل عليه العقل يجب أو يسوغ تأويله كاليد والوجه والضحك والفرح والغضب والرضى، فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل، وإحكامه دل علي علمه، والتخصيص دل على الإرادة، فيمتنع مخالفة ما دل عليه صريح العقل .. قيل له: وكـذلك الإنعام والإحسان وكشف الضر وتفريج الكربات د ال على الرحمـة كدلالة التخصيص على الإرادة سواء، والتخصيص بالكرامة والاصطفاء والاختيار دال على المحبة كدلالة ما ذكرت على الإرادة، والإهانة والطرد والإبعاد والحرمان دال على المقت والبغض كدلالة ضـده على الرضا والحب، والعقوبـة والبطش والانتقام والكراهية دال على الغضب كـدلالة ضـده على الرضى.

ويقال له ثانياً: هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التي نفيتها فإنه لا ينفيها، والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل، فما الذي يسوغ لك نفي مدلوله؟.

ويقال ثالثاً: إن كان ظاهر النصوص يقتضي تشبيهاً وتجسيماً فهو يقتضيه في الجميع، فأول الجميع، وإن كان لا يقتضي ذلك لم يجز تأويل شيء منه، وإن زعمت أن بعضها يقتضيه وبعضها لا يقتضيه طولبت بالفرق بين الأ مرين" .. كما يقال لمثبتي صفات المعاني السبع دون غيرها من الصفات الخبرية:

إن جوابنا على قولكم بأن "ما لم يكن ظاهره جوارح وأبعاضاً كالعلم و الحياة والقدرة والإرادة والكلام لا يتأول، وما كان ظاهره جوارح وأبعاضاً ك الوجه واليدين والقدم، فإنه يتعين تأويله لاستلزام إثباته التركيب و التجسيم .. هو عين الذي تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات، فهم قالوا لكم: لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر و العلم والقدرة والحياة لكان محلاً للأعراض وللزم التركيب والتجسيم والا نقسام، كما قلتم لو كان له وجه ويد وأصبع للزم التركيب والانقسام، وحينئذ فما هو جوابكم لهؤلاء نجيبكم به، فإن قلتم: نحن نثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً ولا نسميها أعراضاً فلا يستلزم تركيباً ولا تجسيماً، قيل لكم: ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه ونفيتموها أنتم عنه على وجه لا يستلزم الأبعاض والجوارح، ولا يسمى المتصف بها مركباً ولا جسماً ولا منقسماً، فإن قلتم: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء والأبعاض، قلنا: لكم: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض.

فتبين أنه لا بد لكم من واحد من أمرين: إما هذا النفي والتعطيل، وإما أن تصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفياً وإثباتاً، وأشد تعظيماً لله وتنزيهاً له عما لا يليق بجلاله، فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا تُردُّ ب الشبهات فيكون ردها من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يترك تدبرها ومعرفتها فيكون ذلك مشابهة للذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها، قائمة حقائقها في صدور الذين أوتوا العلم والإيمان إثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قامت حقائق سائر صفات الكمال في قلوبهم كذلك، فكان الباب عندهم باباً واحداً وعلموا أن الصفات حكمها حكم الذات، فكما أن ذاته لا تشبه الذوات، فكذا صفاته لا تشبه الصفات .. قال الإمام أحمد:

التشبيه أن تقول: يد كيد أو وجه كوجه، فأما إثبات يد لست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه، فهو إثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها



Modifier avec WPS Office

من الحياة وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار، وليس إلا هذا المسلك، ومسلك التعطيل المحض والتناقض الذي لا يثبت لصاحبه قدم في النفي و لا في الإثبـات"1 .. فنعـوذ بك اللّهم من هذا الأخير ونسألك ربنا الثبات على ما قبله.

## 4- حمل السعد صفات الأفعال من نحو فوقيته سبحانه وعلوه واستوائه ومجيئه ونزوله على المجاز بزعم أن إثبات ذلك مفض إلى القول بالتحيز والجهة:

ومما يجب معرفته هو أن طريقة السعد في نفي الحيز والجهة هي عينها طريقة المتكلمين، وهي طريقة مبنية على اتباع منهج الفلاسفة والمناطقة ومفضية إلى نفي صفات الأفعال وتعطيلها وحمل ما ورد منها في نصوص الوحيين على المجاز.

وفي ذلك يقول السعد: "في نفي الحيز والجهة وجوه .. الأول: أنه لو كان الواجب – وهو الله تعالى – متحيزاً للزم قدم الحيز، ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز، واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته .. الثاني: أنه لو كان في مكان لكان محتاجاً إليه ضرورة، والمحتاج إلى الغير ممكن – يعني غير واجب الوجود – فيلزم إمكان الواجب، ولكان المكان مستغنياً عنه لإمكان الخلاء، والمستغني عن الواجب يكون مستغنياً عما سواه بطريق الأولى فيكون واجباً .. الثالث: لو كان الواجب في حيز وجهة: فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل المتغيرات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقاذورات، وإما أن يكون في البعض دون البعض، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج وإلا لزم الترجيح بلا مرجح"2.

ومعلوم بالبداهة لدى أهل التحقيق أن الجهة والمكان إن كانا أمرين وجوديين غير الله – على ما هو المتبادر إلى الأذهان والمفاد من كلام السعد ومن حجل بقيده – فهما بهذا الاعتبار مخلوقان يتنزه سبحانه عنهما، فهو جل جلاله فوق خلقه لا يحيط به ولا يحوزه ولا يحصره شيء من المخلوقات، فإنه بائن منها وهو أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات وا لأرض (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه.. الزمر/ 67)، وفي الصحيحين وغيرهما عن النبي ﷺ قال: (يقبض الله بالأ رض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟) .. أما إن أريد بهما العدم وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده وهذا المعنى الأخير هو المراد من كلام المثبتين للعلو على الحقيقة، والناقلين عن السلف إثبات الجهة لله تعالى كما في نقل القرطبي عنهم .. قالوا:

"كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك ، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أن استواءه على العرش حقيقة، وخص عرشه بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا يُعلم حقيقة كيفيته، قال الإمام مالك: (الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة)"3.

---

(1) استعجال الصواعق ص 18: 22.
(2) شرح مقاصد الطالبين لسعد الدين التفتازاني3/ 32، 33.
(3) العلو للحافظ الذهبي ص194وينظر نقض أساس التقديس ص 107 والأسنى في شرح الأسماء الحسنى للقرطبي وتفسيره للآيـة7/ 54 من سورة الأعراف.



Modifier avec WPS Office

والأدلة على ثبوت الفوقية والعلو والاستواء بالاعتبارين السالفي الذكر – أعني إثبات الصفة والوقوف على معناها وتفويض كيفيتها – متضافرة وقد ذكرنا بعضها لأن المقام يضيق بحصرها[1]، كما أن الإجماع عليها من قبل الصحابة والتابعين منعقد وقد أفاده وحكاه عنهم الإمام الأوزاعي وذلك فيما رواه عنه الحاكم والذهبي والبيهقي بسند جيد قال:

"كنا والتابعون متوافرون، نقول: إن الله عز وجل فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته"[2] .. وشريك القاضي فيما حكاه عنه عباد بن العوام قائلا: قدم علينا شريك بن عبد الله مذ نحو من خمسين سنة، فقلنا له: يا أبا عبد الله، إن عندنا قوماً من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث: (إن الله ينزل إلى السماء الدنيا)، و(إن أهل الجنة يرون ربهم)، فحدثني شريك بنحو من عشرة أحاديث في هذا ثم قال: "أما نحن فأخذنا ديننا عن أبناء التابعين عن الصحابة، فهم عمن أخذوا؟"[3] .. وإسحاق بن راهويه شيخ البخاري وذلك فيما رواه عنه البيهقي والحافظ الذهبي، قال: دخلت على عبد الله بن طاهر أمير خراسان فقال لي: ما هذه الأحاديث؟ تروون أن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟، قلت: نعم، رواها الثقات الذين يروون الأحكام، فقال: ينزل ويدع عرشه؟ فقلت: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟[4]، قال:

نعم، قلت: فلم نتكلم في هذا؟[5]، يريد بيان أن نزوله تعالى ليس كنزول المخلوق الذي يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر، كما يريد إثبات ذلك والتسليم بما سلم به أهل الحديث وعدم إدخال العقل فيما لا يمكن إدراك حقيقته وكنهه.

وحكاه عنهم أبو زرعة الرازي وأبو حاتم الرازي، فيما رواه عنهما عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: "سألت أبي وأبا زرعة رحمهما الله تعالى عن مذهب أهل السنة والجماعة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً ومصراً وشاماً ويمناً وما يعتقدان من ذلك؟ فقالا:

أدركنا العلماء في جميع الأمصار فكان من مذاهبهم .. أن الله تبارك وتعالى على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله بلا كيف أحاط بكل شيء علماً (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.. الشورى/11)"[6] .. وإمام المذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، حيث قال في رسالته إلى أهل الثغر: "وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به نبيه من غير اعتراض فيه ولا تكييف له، وأن ا لإيمان به واجب وترك التكييف له لازم"[7]، وقد سبقت الإشارة إلى ما قاله بعد أن ذكر في (مقالات الإسلاميين) فرق الخوارج والروافض والجهمية

---

(1) ينظر أصول الاعتقاد للالكائي والتوحيد لابن مندة ولابن خزيمة والشريعة للآجري واجتماع الجيوش لابن القيم والأسماء والصفات للبيهقي ومعارج القبول للشيخ حافظ حكمي.

(2) ينظر الصفات للبيهقي ص 561 والعلو ص 102 والحموية ص 23 واجتماع الجيوش ص 84 و المعارج 1/134 وفتح الباري 13/ 345.

(3) العلو ص 108 وينظر التوحيد لابن مندة 3/ 116، 306 والصفات للدارقطني ص73 وللبيهقي ص 607 والمعارج 1/272.

(4) وهذا الذي أشار إليه إسحاق هو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها أنه تعالى لا يزال فوق العرش ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء.

(5) ينظر الأسماء والصفات ص 608 والعلو ص 132 والمعارج 1/ 141، 241.

(6) العلو للذهبي ص138 ولابن قدامة ص 85 واللالكائي 1/ 165 واجتماع الجيوش ص 91 والمعارج 1/ 143، 219 وينظر عقائد السلف ص 572 عن تفسير القاسمي، والفتاوى 2/ 222.

(7) رسالة الأشعري إلى أهل الثغر ص133.

وغيرهم، وأوضحه تحت عنوان (جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة) من أن من جملة قولهم: "الإقرار بـ .. أن الله على عرشه كما قال: (الرحمن على العرش استوى .. طه/5)، وأن له يدين بلا كيف كما قال: (خلقت بيدي.. ص/ 75)، وكما قال: (بل يداه مبسوطتان.. المائدة/ 64)، وأن له عينين بلا كيف كما قال: (تجري بأعيننا.. القمر/ 14)، وأن له وجهاً كما قال: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.. الرحمن/ 27)، وأنهم .. يصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ: (إن الله ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر) كما جاء الحديث.. ويقرون أن الله يجئ يوم القيامة كما قال: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً.. الفجر/22)، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد.. ق/16)".

إلى أن قال: "فهذا جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله"[1].

كما حكاه شيخ خراسان قتيبة بن سعيد، وإمام المحدثين علي بن المديني، وشيخ أبي الحسن الأشعري وشيخ البصرة وحافظها زكريا الساجي ت307هـ .. وحكاه من غير هؤلاء فقيه نيسابور أبو بكر الضبعيّ ت342، والقاضي أبو بكر الباقلانيّ، وابن قدامة[2].

ومع كل هذا الإجماع الذي تواتر نقله عن سلف الأمة، نرى السعد وقد انتابه من الغفلة ما انتاب أهل الكلام، يقول:

"فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية، مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك؟ أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى اصطلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق، تأويل ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث .. وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء، إذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار"[3].

وإن هذا – وأيم الله – لكلام من غلب دليل الهوى عنده على أدلة السمع و العقل معاً، وتحاكم إليه من دونهما .. ذلك أن الفطرة السليمة والمبرأة من دخن الجهمية ودخل علم الكلام، وغير الملوثة بأفكار الخلف ومقولة متأخري المتكلمين، دعت الجارية السوداء بأن تبادر حين سألها ﷺ عن الله ، بمعرفتها بأنه في السماء، وذلك فيما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه وأبو عوانة في مستخرجه عليه والبيهقي في الأسماء والصفات والدارمي في الرد على المريسي وأبو داود والنسائي وابن أبي شيبة وابن أبي عاصم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال: (كانت لي غنم بين أحد و الجوانية[4] فيها جارية لي فاطلعتها ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب منها بشاة- وأنا رجل من بني آدم- فأسفت فصككتها فأتيت النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فعظم ذلك عليّ فقلت: يا رسول لله أفلا أعتقها؟ قال: ادعها فدعوتها، فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله ﷺ، و

---

(1) العلو ص159 وينظر مقالات الإسلاميين ص 290: 297 والحموية ص53، 54.
(2) وينظر في تفاصيل أقوالهم كتابنا (ومضات) ص 39 وما بعدها.
(3) شرح مقاصد الطالبين للسعد التفتازاني 3/ 37.
(4) موضع شمال المدينة المنورة.



Modifier avec WPS Office

ال: اعتقها فإنها مؤمنة)[1].

يقول شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني ت 449 شيخ نيسابور في زمانه فيما يمكن استنباطه من هذا الحديث: "يعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله فوق سبع سماواته على عرشه كما نطق به كتابه، وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف لم يختلفوا أن الله على عرشه، وعرشه فوق سماواته، وإمامنا الشافعي احتج في المبسوط في مسألة إعتاق الرقبة المؤمنة في الكفارة بخبر معاوية ابن الحكم، فسأل رسول الله ﷺ عن إعتاق السوداء، فامتحنها ليعرف أهي مؤمنة أم لا، فقال لها: (أين ربك؟)، فأشارت إلى السماء، فقال: (اعتقها فإنها مؤمنة)، حكم بإيمانها لما أقرت بأن ربها في السماء، وعرفت ربها بصفة العلو والفوقية"[2].

ف- "الكلام- على حد قول القاضي أبي يعلى – بعد أن ذكر حديث الجارية – في فصلين:

أحدهما جواز السؤال عن الله سبحانه ب- (أين هو؟).

والثاني جواز الإخبار عنه بأنه في السماء، وقد أخبرنا تعالى أنه في السماء فقال: (أأمنتم من في السماء.. الملك/ 16)، وهو على العرش"[3]، يعني بما يفيد حمل هذه الأخبار على ظاهرها على ما لهجت به ألسنة العامة ودعت به الفطرة.

فكيف يدعى السعد أن "التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه العامة"؟ ومن أين تأتى له أن "توجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء"، وقد قضت الفطرة السليمة بما جاء عنهم أيضاً في ذلك وشهدت بعلوه سبحانه، فترى كل من حزبه أمر يرفع يديه إلى العلو ويدعو الله عز وجل، وقد ورد في رفع اليدين في الدعاء أكثر من مائة حديث في وقائع متفرقة كما في أحاديث القنوت والاستسقاء وحديث دعائه على النفر الذين طرحوا على ظهره الشريف سلا الجزور وهو ساجد وحديث استغاثته ربه ببدر ومناشدته إياه حتى سقط رداؤه وكذا في أحد والخندق وحنين إلخ، وما ذلك إلا لكونه معلوم بالفطر؟.

وما أجمل ما قرره أهل الاعتقاد في هذا الصدد وما جعلوه كالقاعدة حتى فيما يقصر عنه العامة، وما ضربوا به المثل للنقل مع العقل، فقد قالوا: "إن العقل مع النقل كالعامي المقلد مع العالم المجتهد، بل هو دون ذلك بكثير، فإن العامي يمكنه أن يصير عالماً ولا يمكن العالم أن يكون نبياً رسولاً ﷺ"[4]، فما يكون الحال لو تضافر اجتماع العقل مع النقل وما لو اجتمعا مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

يقول أبو الحسن الأشعري في ذكر مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث: "وأن الله مستو على عرشه كما قال: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، قال: ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء، لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السموات، فلولا أن الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش"[5]، ويقول تلميذه أبو الحسن بن مهدي في

---

(1) سبق تخريجه.
(2) العلو ص 179، 180 وينظر مجمل معتقده 1/ 110من المجموعة المنيرية، والحديث سبق تخريجه.
(3) العلو ص 184ومعارج القبول 151/1.
(4) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص 159.
(5) الإبانة ت د. فوقية حسين ص 105: 107والعلو ص160واجتماع الجيوش لابن القيم ص117 و

كتابه (مشكل الآيات): "إنما أمرنا الله برفع أيدينا، قاصدين إليه برفعهما نحو العرش الذي هو مستو عليه"[1]، وعن العالم الرباني محمد بن أسلم الطوسي رحمه الله تعالى قال: "قال لي عبد الله بن طاهر: بلغني أنك لا ترفع رأسك إلى السماء، فقلت: وهل أرجو الخير إلا ممن هو في السماء"[2].

وفي عبارة الحافظ عثمان بن سعيد الدارمي: أن "هذه الأشياء التي اقتصصنا في هذا الباب قد خلص علم كثير منها على النساء والصبيان – يعني لموافقتها للفطر السليمة التي فطر الله الناس عليها – ونطق بكثير منها كتاب الله تعالى وصدقته الآثار عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه و التابعين، وليس هذا من العلم الذي يشكل على أحد من العامة والخاصة إلا على هذه العميان الملحدة في آيات الله، ولم يزل العلماء يروون هذه الآثار ويتناسخونها ويصدقون بها على ما جاءت، حتى ظهرت هذه العصابة فكذبوا بها أجمع وجهّلوهم وخالفوا أمرهم خالف الله بهم"[3].

ويقول الإمام العالم الألمعي أبو محمد بن قتيبة في كتابه (مختلف الحديث): "كيف يسوغ لأحد أن يقول إن الله سبحانه بكل مكان على الحلول فيه، مع قوله: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5) ومع قوله: (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه.. فاطر/ 10)؟، كيف يصعد إليه شيء هو معه وكيف تعرج الملائكة والروح إليه وهي معه؟، قال: لو أن هؤلاء جميعاً رجعوا إلى فطرتهم وما ركبت عليهم ذواتهم من معرفة الخالق لعلموا أن الله عز وجل هو العلي الأعلى وأن الأيدي ترفع بالدعاء إليه، والأمم كلها عجميها وعربيها تقول: إن الله في السماء ما تركت على فطرها"[4].

وفي خبر عن إمام الحرمين ابن الجويني يحكي الذهبي عن أبي الفتح محمد بن علي الفقيه قال: "دخلنا على الإمام أبي المعالي ابن الجويني نعوده في مرض موته فأقعد، فقال لنا: (اشهدوا علي أني قد رجعت عن كل مقالة قلتها أخالف فيها ما قال السلف الصالح، وأني أموت على ما تموت عليه عجائز نيسابور)"، يعني لكونهن مؤمنات بالله على فطرة الإسلام ولم يدرين – على حد ما ذكر الذهبي – ما عِلمُ الكلام، ومن كلماته التي ختم بها حياته قوله: "قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً.. وركبت البحر الخضم- كل ذلك في طلب الحق وهو يأمن التقليد- والآن رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الله بلطفه وأموت على دين العجائز وتختم عاقبة أمري على الحق وكلمة الإخلاص وإلا فالويل لابن الجويني"[5]، ومما نظمه العلامة أبي الفتح القشيري المعروف بابن دقيق العيد[6] في تراجعه كذلك، قوله:

تجاوزت حد الأكثرين إلى العلا *وساف-رت واستبقيتهم في المفاوز
وخضت بحاراً ليس يدرك قعرها* وسيرت نفسي في قسيم ال-مفاوز

---

(1) المعارج لحكمي 1/ 147، 118.
(2) العلو ص 169والمعارج148/1.
(3) العلو ص 140 ومعارج القبول 143/1.
(4) الرد على الجهمية ص 281من عقائد السلف.
(5) مختلف الحديث لابن قتيبة ص 344 وما بعدها وينظر العلو للذهبي ص 145 والمعارج 1/ 144.
(6) ينظر العلو ص 188وشذرات الذهب361/1، 362.
( ) محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري القوصي، الحافظ تقي الدين أبو الفتح المصري المالكي ثم الشافعي الفقيه المحدث نزيل القاهرة، من مصنفاته الأحكام في شرح حديث سيد الأنام والأربعين والاقتراح في أصول الحديث والإلمام وشرح عمدة الإحكام وشرح منتهى السول وغيرها، ت 702 .. كشف الظنون 6/ 140.



Modifié avec WPS Office

ولججت في الأفكار ثم تراجع اخ-*تياري إلى استحسان دين العجائز1
والكلام في هذا أكثر من أن يعد أو يحصى، وكله مشير إلى أنه لا أجلّ ولا أعظم في كل هذا، من سلوك منهج أصحاب سواء السبيل من أهل السنة و الجماعة الذين "أثبتوا لله حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنها مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم بين مذهبين وهدى بين ضلالتين، يثبتون له الحسنى والصفات العليا بحقائقها ولا يكيفون شيئاً منها، فإن الله أثبتها لنفسه وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها"2.

## 5- توسع التفتازاني وسائر علماء الكلام في صفات السلوب ومخالفته في ذلك لمنهج السلف الصالح:

ويأتي توسع السعد وغيره من أهل الكلام في صفات السلوب – في الحقيقة – على رأس الأسباب المؤدية إلى القول بنفي الصفات الخبرية من نحو اليد والقبضة والعينين إلى غير ذلك، وصرفها بزعم أنها موهمة التجسيم إلى المجاز أو تفويض معانيها والادعاء بأن هذا الأخير هو منهج السلف والسلف منه براء، كما جاء ذاك التوسع نتيجة طبيعي-ة لنفي صفات ا لأفعال كالنزول والاستواء والمجيء بزعم أن حملها على حقيقتها مفض إلى القول بالتحيز والجهة والمكان.
وكان من مظاهر التوسع في صفات السلوب بغرض نفي كل من الصفات الخبرية والفعلية لدى السعد وسواه من القائلين بذلك من المتكلمين ومتأخري الأشاعرة، نفيهم ما أسموه بعوارض الأجسام وقولهم: إن الله واحد، ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص و لا جوهر ولا عرض، ونفيهم أن يكون سبحانه فوق ولا تحت ولا يمين ولا يسار ولا أمام ولا خلف ولا داخل العالم ولا خارجاً عنه ولا متصلاً ً به ولا منفصلاً ً عنه ولا مبايناً له ولا حالاً ً فيه إلى غير ذلك مما هو أدخل في باب التكييف ونفي وجوده تعالى بنفي أسمائه وصفاته وأفعاله وحكمته.
وإنا لواجدون مصداق ذلك وأثره فيما سبق من نفي سعد الدين التفتازاني ما يوهم – بزعمه – إفادة التحيز والجهة، وإبان ردة على من حمل نحو الا ستواء والعلو والنزول والفوقية وما يتصل بذلك على الحقيقة دون المجاز .. وكذا في معرض رده على أقوال أولئك الذين بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزم إفادتهما، "كقولهم الواجب – سبحانه – إما متصل بالعالم أو منفصل عنه، وأيا ما كان .. يكون في جهة منه، وكقولهم: الواجب إما داخل في العالم فيكون متحيزاً أو خارجاً عنه فيكون في جهة منه"3.
وإنا لواجدونه كذلك في قوله في موضع آخر وفي كتاب له آخر تنوول ب الشرح والتحليل: "واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح، وبأن كل موجودين فرضاً، لا بد أن يكون أحدهما متص لا ً بالآخر مماساً له أو منفصلاً ً عنه مبايناً في الجهة،والله تعالى ليس ح إلا ً ولا محلاً ً للعالم فيكون مبايناً للعالم من جهة فيتحيز فيكون جسماً أو جزء جسم مصوراً متناهياً، والجواب عنه: أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمة على

(1) وقد ذكرها له الإمام الذهبي وينظر في شأنها العلو ص 188.
(2) استعجال الصواعق ص 63.
(3) شرح مقاص-د الطالبين في علم الكلام لسعد الدين التفتازاني 3/ 36.



Modifier avec WPS Office

التنزيهات، فيجب أن يفوض على النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف إيثاراً للطريق الأسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً لطبع القاصرين سلوكاً للسبيل الأحكم"1.

وفي قوله في مصدر ثالث له تنوول هو الآخر بالشرح والتحليل: "{والقول بأنه جسم على صورة إنسان} فقيل شاب أمرد وقيل شيخ أشمط، {أو غيره} فقيل مركب من لحم ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء {وفي جهة العلو مماساً للعرش أو محاذياً له تمسكاً} بظواهر الآيات كقوله تعالى: (وجاء ربك.. الفجر/ 22)، (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5)، (إليه يصعد الكلم الطيب.. فاطر/ 10)، (ويبقى وجه ربك.. الرحمن/ 27)، (يد الله فوق أيديهم.. الفتح/ 10)، و{بأن كل موجود} إما {جسم أو جسماني} أي حال فيه، والواجب تعالى يمتنع أن يكون حالاً في الجسم لامتناع الاحتياج فتعين أن يكون جسماً، {و} بأن كل موجود إما {متحيز أو حال فيه} وتعين كونه متحيزاً لما مر، {و} إنه إما {متصل بالعالم أو منفصل عنه} وأياً كان، يكون في جهة منه .. {جهالة} لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات .. {و النصوص مؤولة} تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة القطعية العقلية على ما ذكر في كتب التفسير، سلوكاً للطريق الأحكم الموافق للوقف على (و الراسخون في العلم.. آل عمران/ 7)، أو العلم بمعانيها مفوض إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها، جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على (الله)"2.

وما تفوه به السعد هنا وشارحوا كلامه والقائلون بقوله والحاجلون بقيده، هو – في مجمله – اقتحام لبوابة الفتنة التي ضل بسببها الخلق الكثير، وولوج في الحديث عن الكيف الذي نهى السلف عن الخوض فيه، كما أنه مخالفة صريحة لطريقة أهل السنة المبتناة على الإثبات المفصل على ما هو معروف في أسماء الله وصفات كماله مما سمى به نفسه أو أنزل به كتابه أو علمه لأحد من خلقه، وعلى النفي المجمل على ما جاء به قوله تعالى: (هل تعلم له سمياً.. مريم/ 65)، (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11)، (ولم يكن له كفواً أحد.. الإخلاص/ 4).

ومن المعلوم عن أهل الاعتزال أنهم أولئك الذين سنوا في المتكلمين هذه البدعة، وذلك حين قصروا إيمانهم في الصفات على ثلاث صفات فقط هي: العلم والقدرة والحياة، ونفوا ما عداها من نحو السمع والبصر لكونهما – على حد ما ذكروا – من عوارض الأجسام، وزعموا "أن معنى (إن الله سميع بصير.. لقمان/28) راء، بمعنى عليم، كما زعمت النصارى أن سمع الله هو بصره وهو رؤيته وهو كلامه وهو ابنه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"3.

وقد بنى المعتزلة – الذين طالما ارتبط اسمهم باسم الجهمية – أساس مذهبهم هذا في التوحيد الذي هو عندهم أحد الأصول الخمسة، على حجج داحضة مستقاة من الفلسفة الهندية واليونانية .. ومؤداها:

القول بنفي الكثرة والتركيب وبوحدة الذات الإلهية وبساطتها من كل وجه ، ونفي الصفات الزائدة عن ذاته باعتقادهم، وأن هذه الثلاث المثبتة فحسب – على ما تقتضيها الأدلة العقلية اليقينية بزعمهم – هي عين الذات4، وأما

---

(1) شرح السعد على العقائد النسفية لنجم الدين النسفي بحاشية الخيالي وهامش العصام ص 67.
(2) تقريب المرام للسنندجي في شرح تهذيب الكلام للسعد ص172وينظر المفتاح للسكاكي ص 183.
(3) الإبانة للأشعري ص158.
(4) وقد سبق بيان أن هذه الثلاث أيضاً، تأثروا في نفيها بالجهمية والزنادقة، وأرجعوها إلى العلم الذي هو عين الذات.

ما عداها فهو زائد عن الذات ومؤذن – على حد زعمهم أيضاً – بإثبات خصائص الأعراض لتلك الصفات وأظهرها الحلول في الحيز تبعاً للذات أو بتعدد القدماء لكونها غير الذات وخارجة عنها، وكلاهما محال .. وقد أداهم الغلو في النفي والحديث عن علاقة الصفات بالذات على هذا النحو المفضي إلى الكيف، أداهم إلى التفصيل في نعوت السلب المؤذن بدوره إلى التعطيل المطلق، لكون هذه السلوب التي نعتوا بها الرب سبحانه على حد قول الحافظ حماد بن زيد فيما نقله عنه الحافظ الذهبي "نعوت المعدوم"[1].

واعتمد الأشعري في الرد على هؤلاء وأضرابهم من الفلاسفة قول عبد الله بن سعيد بن كلاب في علاقة الذات بالصفات بأنه لا يقال (هي هو)، ولا يقال: (هي غيره)، لأن القول والحكم بأن صفاته هي عين ذاته أو غيرها مستلزم لأن يكون العقل قد عرف ذاته وأدرك كنهها، وذات الله تعالى فوق أن تحيط بكنهها العقول.

وكان مما ذكروه في هذا ونقله عنهم الإمام الأشعري قولهم: "أن الله واحد .. ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا برودة .. ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم .. لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار .. عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ..إلخ"، فعطلوا بنفيهم المفصل هذا، رؤية الله وسائر صفاته وأسمائه وأفعاله، وعلى ما سبق ذكره هنا، عقّب الأشعري بقوله: "فهذه جملة قولهم في التوحيد وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة وإن كانوا للملة التي يظهرونها ناقضين ولها تاركين"[2].

والحق أن الأمر عند أهل الحق على خلاف ذلك، فتفصيل ما لا يجوز على الله تعالى على هذا النحو السالف الذكر مخالف كما أشرت لمنهج أهل السنة المبني على الإثبات التفصيلي والنفي الإجمالي لكون الأخير عندهم خوض في الكيف، وهم مع إثباتهم للصفات الذي لا يتأتى إلا بفهم معانيها الواردة في آيات القرآن وأحاديث السنة، "لم يكونوا يبحثوا فيما وراء هذه الظواهر عن كنه هذه الصفات أو كيفية قيامها بذاته تعالى"[3]، لكون ذلك مما استأثر الله بعلمه، ولكون الكلام عن الصفات – على ما سبق ذكره – فرع عن الكلا م في الذات.

يقول الإمام أبو بكر محمد بن الحسن القيرواني[4] بعد أن ساق قول ابن جرير وأبي محمد بن أبي زيد والقاضي عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الفقه والحديث: "وأطلقوا على بعض الأماكن أنه فوق عرشه .. وهذا هو الصحيح الذي أقول به من غير تحديد ولا تمكن في مكان ولا كون فيه ولا مماسة"، ويقول الحافظ الذهبي[5] في تعليقه على ما ذكره الإمام أبو بكر القيرواني في عدم التعرض لمثل هذا: "سلب هذه الأشياء وإثباتها مداره

---

(1) العلو للذهبي ص 107.
(2) مقالات الإسلاميين للأشعري ص155، 156 وينظر الإبانة له ص36وما بعدها والصواعق ص 394.
(3) ينظر ابن تيمية السلفي د. هراس ص 49.
(4) هو الإمام أبو بكر محمد بن الحسن الحضري المتكلم، صاحب رسالة (الإيماء إلى مسألة الاستواء).
(5) هو المحدث المؤرخ شمس الدين أبو عبد الله، أحد الأعلام الكبار والأئمة الأثبات واسمه محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني المصري، من تصانيفه سير النبلاء في 20مجلداً وتذكرة الحفاظ والدرة اليتيمة في سيرة ابن تيمية والعلو والعرش وصفته والتبيان في مناقب عثمانوالعبر في خبر من غبر والكبائر وميزان الاعتدال ت748 .. كشف الظنون 6/ 154.

على النقل، فلو ورد شيء بذلك نطقنا به وإلا فالسكوت والكف أشبه بشمائل السلف، إذ التعرض لذلك نوع من الكيف وهو مجهول، وكذلك نعوذ بالله أن نثبت استواءه بمماسة أو تمكن، بلا توقيف ولا أثر، بل نعلم من حيث الجملة أنه فوق العرش كما ورد النص"[1]، ورحم الله أبا حنيفة حين صب لعنته على من فتح هذا الباب وابتدع هذه الطريقة، فقد قال لما سؤل عن الكلام في الأعراض والأجسام: "لعن الله عمرو بن عبيد، هو فتح على الناس الكلام في هذا"[2].

وقد مر بنا كلام الفضيل بن عياض أيضاً في هذا، وكلام التستري و الشافعي .. وفي معناه ذكر شيخ الصوفية الإمام العارف بالله أبو منصور معمر بن زياد الأصبهاني ت 418في وصيته قوله: "أحببت أن أوصي أصحابي بوصية من السنة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث، وأهل التصوف والمعرفة" فذكر أشياء إلى أن قال فيها:

"وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل، والاستواء معقول والكيف مجهول، وأنه بائن من خلقه والخلق بائنون منه، فلا حلول و لا ممازجة ولا ملاصقة، وأنه سميع بصير عليم خبير يتكلم ويرضى ويسخط ويعجب ويضحك ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً، فمن أنكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال"[3]، وفي أخبار شتى "أن الله في السماء السابعة على العرش بنفسه" كـذا ذكره شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمـد الأنصاري الهروي صاحب (ذم الكلام وأهله) و(منازل السائرين في التصوف)[4] ت سنة 481.

ومما ذكره بشر الحافي زاهد عصره ت227 مما يفيد إثبات استوائه تعالى وفوقيته على عرشه وعدم حلوله جل شأنه في الأشياء أو اتحاده بها، ما جاء في قوله: بوجوب "الإيمان بأن الله على عرشه استوى كما شاء، وأنه عالم بكل مكان"[5] .. ومن كلام للحافظ أبي نعيم الأصبهاني صاحب (حلية الأولياء) قوله: "طريقنا طريقة السلف المتبعين للكتاب والسنة وإجماع الأمة، ومما اعتقدوه أن الله لم يزل كاملا ً بجميع صفاته القديمة لا يزول ولا يحول .. وأن الأحاديث التي ثبتت في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ، ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل وأن الله بائن من خلقه والخلق بائنون منه، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم وهو مستو على عرشه في سمائه من دون أرضه"[6].

وهو قول أهل السنة قاطبة "إن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها، وأن استواءه كما أخبر في كتابه وأنه كما يليق به، لا نتعمق ولا نتحذلق، ولا نخوض في لوازم ذلك نفياً ولا إثباتاً، بل نسكت ونقف كما وقف السلف، ونعلم أن لو كان له تأويل لبادر إلى بيانه الصحابة والتابعون، ولما وسعهم إقراره وإمراره والسكوت عليه، ونعلم يقيناً مع ذلك أن الله جل جلاله لا مثل له في صفاته ولا في استوائه ولا في نزوله، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً"[7].

---

(1) العلو ص 190.
(2) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص532.
(3) العلو ص 177 والمعارج 149/1.
(4) العلو ص172، 189وينظر كتابه المعروف بـ (الفاروق) واجتماع الجيوش ص109 ومعارج القبول 1/ 151.
(5) العلو للذهبي ص 126.
(6) العلو ص176والاعتقاد لأبي نعيم واجتماع الجيوش لابن القيم ص110 والمعارج 149/1.
(7) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية ص33 وينظر مختصر العلو ص141، 142 والأسماء و

وهذا كله يعني أن لآيات وأحاديث الصفات جانباً لا يسوغ الخوض فيه، وهو المتعلق بكنه الصفة وكيفية قيامها به سبحانه، وجانباً آخر يجب الوقوف على معرفته لكونه غير منفي المعنى، ومن هنا كان الأئمة "إذا سئلوا عن شيء من ذلك لم ينفوا معناه بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية، كقول مالك بن أنس عن معنى قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى.. طه/ 5) وكيف استوى؟ فقال: (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة)، وكذلك ربيعة- أستاذه وشيخه- قبله، وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول، فليس من أهل العلم من ينكره .. أو ينف العلم بنفس الا ستواء لا بكيفيته، لأنه قد ورد عنهم وعن الصحابة أن معناه العلو والارتفاع، وقال بعضهم عبارات أخرى كلها ثابتة عن السلف"[1].

ومما ذكره صاحب (الحجة في بيان المحجة) الإمام أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني في حق آيات وأحاديث الصفات ما صرح به من: "أن مذهب السلف رحمة الله عليهم أجمعين إثباتها وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها"، وما أفصح عنه من أنه: "قد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله تعالى، وذهب قوم من المثبتين إلى البحث عن التكييف، والطريقة المحمودة هي الطريقة المتوسطة بين الأمرين، وهذا لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، وإثبات الله تعالى إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات الصفـات، وإنما أثبتناها لأن التوقيف ورد بها وعلى هذا مضى السلف"[2] ومن تبعهم بإحسان.

ومن أقوالهم في هذا ما ذكره ابن مندة محدث الشرق من أنه "تعالى موصوف غير مجهول، وموجود غير مدرك ومرئي غير محاط به لقربه كأنك تراه، وقريب غير ملازق وبعيد غير منقطع، يسمع ويرى وهو العليّ الأعلى وعلى العرش استوى .. فالقلوب تعرفه والعقول لا تكيفه، وهو بكل شيء محيط"[3].

وجواباً عما – ولأجله – بوب المحدثون في كتبهم لأحاديث الصفات بما يفيد إثباتها على حقيقتها ولم يقل أحد منهم فيها بالمجاز ولا أخرجها عن ظاهر معناها، ذكر البخاري في آخر صحيحه في كتاب التوحيد ضمن ما ذكر: باب قول الله عز وجل: (كل شيء هالك إلا وجهه.. القصص/ 88)، وباب قوله: (ولتصنع على عيني.. طه/ 39)، وباب قوله: (لما خلقت بيدي.. ص/ 75)، وباب قوله: (وكان عرشه على الماء.. هود/ 7) .. إلخ، يذكر في كل باب مجموعة من الأحاديث التي فيها الصفة التي بوب لها بما يفيد إثباتها لله تعالى دون تكييف ولا خوض في السلوب .. كذا فعل مسلم في صحيحه والنسائي في سننه وأحمد في المسند وغيرهم من أصحـاب السنن والمسانيد فقد ذكروا أحاديث الصفات بما يفيد إثباتها، وكلهم أمروها في كنهها على ما جاءت ولم يتعرضوا لها بكيف ولا تأويل.

---

الصفات للبيهقي ص563 وفتح الباري13/ 345باب (وكان عرشه على الماء)، وعقائد السلف ص 587عن تفسير القاسمي المسمى بـ (محاسن التأويل) ومعارج القبول 1/135.
(1) الإكليل لابن تيمية ص 46وما بعدها بتصرف.
(2) الحجة1/ 174، 175وينظر1/ 288، وأصول الاعتقاد 735 والكلام بنصه نقله ابن تيمية عن الخطابي في رسالته الغنية.
(3) التوحيد لابن مندة3/ 34 وينظر كتابه الإيمان1/ 220، 2/ 758 وما بعدهما والعلو ص171 و الحجة للأصفهاني1/ 91والإبانة الصغرى لابن بطة ص206 وما بعدها والمعارج 1/148.

وكان البخاري قد عقد أبواباً ذكر فيها ما أنكرت الجهمية من معاني صفات الله مما أخرجته عن ظاهر معناه إلى المجاز، وحذا حذوه في هذا كثير من المحدثيـن من نحـو ما فعل ابن ماجة في سننه الذي ذكر فيما أنكرت الجهمية أحاديث الرؤية والضحك والقبض والأصابـع والطي وغيرها من الصفات، وممن شهـد لهم بهذا من أهـل العلم العلامة أبو بكر الإسماعيلي وقد كان من مشايخ الإسلام ورأساً في الفقه والحديث قال:

"اعلموا رحمكم الله أن مذاهب أهل الحديث أهل السنة والجماعة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وقبول ما نطق به الله وما صحت به الرواية عن رسول الله ﷺ، لا معدل عما ورد به، ويعتقدون أن الله تعالى مدعو بأسمائه الحسنى، موصوف بصفاته التي وصف بها نفسه ووصفه بها نبيه، خلق آدم بيده، ويداه مبسوطتان، بلا اعتقاد كيف، واستوى على العرش بلا كيف، فإنه انتهى إلى أنه استوى على العرش، ولم يذكر كيف كان استواؤه"1.

وبنحـو ما فعل المحدثون فعل الذين صنفوا في العقيدة من المتقدمين فقد ذكـروا الأحاديث والآثار التي تتعلق بالصفات ضمن أبواب في رسائلهم، حتى أن بعضهم كابن خزيمة أطلق على كتابـه اسم (كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل)، فذكر باباً في إثبات وجه الله وباباً في إثبات العين لله جل وعلا، وباباً في ذكر استواء خالقنا العليّ الأعلى، وباباً في ذكر تكلم الله بالوحي .. وبمثله فعل البيهقي حيث ذكر ضمن ما ذكر (باب في إثبات صفة الوجه ..العين .. اليدين.. باب ما ذكر في اليمين والكف .. في الأصابع .. في الساعد والذراع .. في الساق .. في الضحك .. في الغيرة .. في التقرب والإتيان والهرولة .. إلخ).

وقد سبق أن ذكرت – وأكرر – أن المصنفات التي جاءت على هذه الوتيرة مما صنف في العقيدة السلفية ويفاد منها إثبات الصفات على ظاهرها دون المجاز، لا تقف عند حد .. منها كتاب (الرد على الجهمية) للدارمي، ونحوه للإمام أحمد بن حنبل، وكتاب (السنة) لكل من عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، وابن أبي عاصم، وأبي بكر الخلال، وأبي بكر الأثرم، وكتاب (الإبانة) و (مقالات الإسلاميين) وغيرهما لأبي الحسن الأشعري، وكتاب (الشريعة) للآجري، وكتابي الإبانة الصغرى والكبرى لابن بطة، و(الصفات) للدارقطني، وكتابي (التوحيد) و(الإيمان) لابن مندة، وكتاب (شرح أصول السنة) للالكائي، وكتابي (الاعتقاد) و(الأسماء والصفات) للبيهقي، و(النصيحة) للإمام الجويني، وكتاب (الأربعين في دلائل التوحيد) للهروي، و(الأسماء والصفات) و(الإكليل في المتشابه والتأويل) ورسائل (الحموية) و(التدمرية) و(الأكملية) وغيرها لابن تيمية، و(اجتماع الجيوش) (والصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة) لابن القيم، و(العلو) لكل من الذهبي وابن قدامة، فكل هذه المصنفات وغيرها تكلمت في صفات الله سبحانه ولم تخض في السلوب ولم تذكر إلا ما يدل على إثبات هذه الصفات على الحقيقة دون المجاز وإمرار كيفيتها، وليس فيها ما يدل على خلاف ذلك2.

---

(1) العلو ص167عن اعتقاد السنة للإسماعيلي، وينظر المجموع 16/ 38: 44 ومعارج القبول 1/ 148.

(2) ومع هذا فلا يزال البعض يطلب الدليل على أن مذهب السلف في صفات الله هو الإثبات، ولا يزال الكثير يعتقد أن مذهب السلف هو التفويض في معاني صفاته سبحانه، ولا يزال مثلهم يصرفونها عن ظاهر معناها إلى المجاز، ولا يزال مثلهم ينقلونها بسبب ولوجهم في ذكر السلوب المفضي إلى إنكار

وفيما مضى، الرد الكافي على من أخطئوا في تنزيه الله وأحسنوا الظن بعقولهم وأساءوه بالكتاب والسنة فضلوا بذلك طريقهم، فمنهم من نزهه عن فوقيته على عرشه وبينونته من خلقه فاعتقد أنه عين الوجود وأنه في كل مكان ولم يصنه عن أخس الأماكن وأقبحها وهم الحلولية من أتباع جهم وأشياعهم، ومنهم من نزهه عن العلو والفوقية وجعل الوجود بأسره – على اختلاف أنواعه وتقابل أضداده مما لا يسوغ التلفظ بحكايته – هو المعبود، وهم طائفة ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين وأضرابهم من طائفة الا تحادية، ومنهم من أثبت إثباتاً هو عين النفي فوصفوا الباري بصفة العدم بقولهم بوجوده لا داخل العالم ولا خارجاً عنه ولا مبايناً له ولا محايثاً ولا منفصلاً عنه ولا متصلاً به ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا خلفه ولا أمامه ولا فوقه ولا تحته، فنزهوه بسلوبهم عن علوه وفوقيته على عرشه وجعلوا وجوده بذلك وجودا ذهنياً لا حقيقة له أو هو عين موجوداته، وهو مذهب الطوسي وغلاة الجهمية وطائفة الدهرية والسلبية.

وهذا كله مخالف – كما تقرر – لما جاء به الوحي ولما أجمع عليه سلف الأ مة من أنه سبحانه فوق سماواته على عرشه، وأنه مع علوه بائن من خلقه، يعلم ما هم عليه لا يخفى عليه منهم خافية، واستواؤه على عرشه كما أخبر وعلى الوجه الذي عناه وأراده وكما يليق بجلاله، ففوقيته جل وعلا إنما هي فوقية ذات وفوقية قهر، واستواؤه على عرشه إنما هو استواء علو وارتفاع يليقان بجلاله، ونزوله إلى خلقه محمول على حقيقته اللائقة به، وأنه يأتي لعباده يوم القيامة لفصل القضاء ويراه أهل الجنة كما يرون الشمس لا يضارون في رؤيته، لا نتكلف لذلك تأويلاً ولا تكييفاً، بل نقول كما قال سلفنا:

آمنا بالله وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنا برسول الله وبما جاء به رسول الله على مراد رسول الله، لا نطلب إماماً غير الكتاب والسنة ولا نتخطاهما إلى غيرهما ولا نتجاوز ما جاء فيهما، ننطق بما نطقا به ونسكت عما سكتا عنه ونسير سيرهما حيث سارا ونقف معهما حيث وقفا.

## *ثانياً: ما يستلزمه القول بالمجاز في الصفات الخبرية و الفعلية من شنيع الأخطاء*

وفي خطوة لاستيضاح الأخطاء الشنيعة فيما يستلزمه القول بأن المراد من صفات الأفعال والصفات الخبرية غير ظاهرها المتعارف عليه في اصطلا ح التخاطب، قرر أهل التحقيق أن صرف ما تعلق من ذلك من صفات ورد ذكرها في نصوص القرآن وصحيح السنة إلى المجاز بحجة أنها موهمة للتشبيه والتجسيم .. يستلزم أن الله قد كلف عباده ألا يفهموا من تلك الأ لفاظ المعبرة عن ذاته وأسمائه وأفعاله وصفاته، حقائقها .. وأن يفهموا مراده منها بما لا تدل عليه أو بما يدل على نقيض مراده، وأنه أراد منهم أن يفهموا أنه ليس فوق العرش إله يعبد، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته، ولا خلفه ولا أمامه بقوله: (ولم يكن له كفواً أحد.. الإخلاص/ 4)، وقوله: (ليس كمثله شيء.. الشورى/ 11) .. وأن الرسول ﷺ أراد إفهام أمته هذا المعنى بقوله مثلاً : (لا تفضلوني على يونس بن متى)، وأراد إفهام أنه تعالى خلق آدم بقدرته ومشيئته بقوله: (ما منعك ألا تسجد لما خلقت

---

صفات الله وتعطيلها .. وإنا لله وإنا إليه راجعون.

بيدي.. ص/ 75)، وأراد إفهام تخريب السموات والأرض وإعادتهما إلى العدم بقوله: (يقبض الله السموات بيده اليمني والأرض باليد الأخرى، ثم يهزهن ثم يقول: أنا الملك)، وأراد إفهام معنى: من ربك ومن تعبد؟ بقوله: أين الله .. وأنه أشار بأصبعيه إلى السماء مستشهداً بربه وليس هناك رب في السماء ولا إله، وإنما أراد بالإشارة بيان كونه قد سمع قولهم، وأمثال ذلك من التأويلات الباطلة التي يعلم السامع قطعاً أنها لم ترد بالخطاب ولا تجامع قصد البيان1.

كما يستلزم القول بصرف آي الصفات عن ظاهرها إلى المجاز أن الله أنزل في كتابه وعلى لسان نبيه من الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتمثيل .. وأن يكون سبحانه قد ترك بيان الحق والصواب ولم يفصح به وألغزه إلغازاً، وأن يكون دائماً متكلماً في هذا الباب بما ظاهره خلا ف الحق وبأنواع متناقضة من الخطاب، فتارة يحدث عن نفسه أنه استوى على عرشه وتارة بأنه فوق عباده، وتارة بأنه العلي الأعلى وتارة بأنه رفيع الدرجات، وتارة بأن الملائكة تعرج إليه وتارة بأن الملائكة في نزولها من العلو إلى أسفل تنزل من عنده، وتارة بأنه في السماء وتارة بأنه فوق سماواته، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع إليه وتارة بأن الكتب تنزل من عنده، وتارة بأنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء وتارة بأنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا وتارة يراه المؤمنون عياناً وتارة يرونه فوق رؤوسهم، إلى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك، ولا يتكلم بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة ولا يقول في مقام واحد ما هو الصواب فيه .. وأن يكون حقيقة هذا المجاز الذي ارتأوه وقالوا به أنه ليس فوق السموات رب، ولا على العرش إلا العدم المحض، وليس هناك من ترفع إليه الأيدي ويصعد إليه الكلم الطيب، و لا من تعرج الملائكة والروح إليه وينزل الوحي من عنده ويقف العباد بين يديه، ولا عرج برسوله إليه حقيقة ولا رفع المسيح إليه، ولا يجوز لأحدنا أن يشير بأصبعه إلى فوق كما فعل ﷺ ولا أن يقول: أين الله؟ كما قال، ولا له حجاب حقيقة يحتجب به عن خلقه، ومعلوم أن هـذا أشد مناقضة لما جاءت به الرسل منه للمعقول الصريح فيكون من أبطل الباطل2.

وفضلاً عن كون القول بالمجاز في الصفات مستلزم لما ذكر، فانه مستلزم كذلك لأن يكتنفها الغموض والتناقض وأنهما يحيطان بها من كل جانب .. ذلك "أن أصحاب التجهيل الذين قالوا: نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ولا يدرى ما أراد الله ورسوله منها، ولكن نقرأها ألفاظاً لا معاني لها، ونعلم أن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله .. بنوا مذهبهم على أن هذه النصوص من المتشابه، وأن للمتشابه تأويلاً لا يعلمه إلا الله، فنتج عن هذين الأصلين أن تناقضوا أقبح تناقض فقالوا: تجري على ظواهرها وتأويلها بما يخالف الظواهر باطل، ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه إلا الله، فكيف يثبتون لها تأويلاً ويقولون: (تجري على ظواهرها)، ويقولون: (الظاهر منها مراد والرب منفرد بعلم تأويلها) ؟"3.

وقد سبق أن ذكرنا أن "هؤلاء – الذين لف السعد لفهم – غلطوا في المتشابه، وفي جعل هذه النصوص من المتشابه، وفي كون المتشابه لا يعلم معناه إلا الله، فأخطئوا في المقدمات الثلاث واضطرهم إلى هذا: التخلص

(1) ينظر السابق ص 39.
(2) ينظر السابق ص 40، 397.
(3) مختصر الصواعق ص62وينظر ص123.

من تأويلات المبطلين وتحريفات المعطلين وسدوا على نفوسهم الباب وقالوا: لا نرضى بالخطأ ولا وصول لنا إلى الصواب، فتركوا التدبر المأمور به والتعقل لمعاني النصوص، وتعبدوا بالألفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك، وظنوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها دون تعقل معانيها وتدبرها والتفكر فيها، وأولئك جعلوها عرضة للتأويل والتحريف كما جعلها أصحاب التخييل أمثالا لا حقيقة لها"، في حين "أن الله سبحانه وتعالى أمر بتدبر كتابه وتفهمه وتعقله وأخبر أنه بيان وهدى وشفاء لما في الصدور وحاكمٌ بين الناس فيما اختلفوا فيه، ومن أعظم الاختلاف اختلافهم في باب الصفات والقدر والأفعال، واللفظ الذي لا يعلم ما أراد به المتكلم لا يحصل به حكم ولا هدى ولا شفاء ولا بيان"1.

كما يستلزم القول بالمجاز في الصفات أن يكون ما جاء في نحو قوله تعالى: (إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون.. يوسف/2)، وقوله: (إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون.. الزخرف/3) عبثاً من القول، وأن يكون سبحانه قد كلف عباده ألا يفهموا من ألفاظ الصفات ما لا تدل عليه ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك، وأن ترك الناس وعدم إنزال النصوص التي اشتملت عليها كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب، فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً لما يجب له سبحانه وما يمتنع عليه إذ ذاك إنما يستفاد من عقول النفاة والمعطلة.

ويستلزم القول بإخراج الصفات عن ظاهرها كذلك إنشاء وضع جديد لألفاظها وأن الله أراد بهذه الألفاظ خلاف معانيها المفهومة منها عند التخاطب وأن تكون الصفات حقيقة للمخلوق مجازاً في حق الخالق فلا يكون رب العزة سبحانه موجوداً حقيقة ولا حيا حقيقة ولا مريداً حقيقة ولا قادراً حقيقة .. إلخ، وفي هذا من فساد العقيدة ما فيه، وعليه فليس يعني ذلك - حيال كل ما ذكرنا - إلا حمل آيات الصفات جميعها على ظاهرها على النحو اللائق به سبحانه دون تشبيه ولا تكييف ولا تجسيم، وهذا ما كان عليه سلف الأمة ودرج عليه أتباعهم ودل عليه إجماعهم.

ومن لوازم القول بالمجاز أن يكون أفضل الأمة وخير القرون وكذا من تبعهم بإحسان قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا النبأ العظيم الذي هو من أهم أصول الإيمان، وذلك إما جهل منهم وإما كتمان علم .. وهذا وذاك بالضرورة ممتنع.

أما امتناع الجهل وعدم العلم فلأنه لا يمكن لأي قلب فيه حياة ووعي وطلب للعلم ونهمة في العبادة إلا أن يكون أكبر همه هو البحث في الإيمان بالله تعالى ومعرفته بأسمائه وصفاته وتحقيق ذلك علماً واعتقاداً، ولا ريب أن القرون المفضلة وأفضلهم الصحابة هم أبلغ الناس في حياة القلوب ومحبة الخير وتحقيق العلوم النافعة.

وأما امتناع كتمان الحق وقول غير الصدق فلأن كل عاقل منصف عرف حال الصحابة رضي الله عنهم وعرف حرصهم على نشر العلم النافع وتبليغه الأمة، فإنه لن يمكنه أن ينسب إليهم كتمان الحق ولاسيما في أوجب الأمور وهو معرفة الله وأسمائه وصفاته2.

وعلى درب الصحابة سار التابعون بإحسان، فقد علموا كذلك أن لو كان أمر الصفات مقصوراً على الإيمان باللفظ المجرد دون فهم لمعناه على النحو الذي يليق بالله لما احتيج لنفي علم الكيفية، يقول الإمام أبو الحسن الأ

---

(1) مختصر الصواعق ص 63، 123.
(2) ينظر الحموية ص5 وفتح رب البرية بتلخيص الحموية لابن عثيمين ص25.

أشعري: "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا محمد ﷺ وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل .. وأن الله تعالى استوى على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده، استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته وهو فوق العرش.. فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء"، وذكر ضمن ما ذكر "ونقول: إن الله يجئ يوم القيامة كما قال سبحانه: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً.. الفجر/22)"[1].

ومن المحاذير التي يقع فيها القائلون بالمجاز في الصفات – ربما دون أن يشعروا بذلك – تزوير حقيقة مذهب السلف في أمر توحيد الله في صفاته، والادعاء عليهم أنهم قالوا بالتفويض فيها وأنها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله على الرغم من اتفاقهم على خلاف ذلك، ويستلزم هذا إبطال أحد أصول التشريع الإسلامي من أساسه، وهو الإجماع الذي انعقد عليه السلف و الذي ذكرنا له من النصوص ما تقام به الحجة .. ومن لوازمه أنه يؤدي إلى أن يُنسب إلى البدعة كل من خالفه، وفي هذا خطأ فادح وجرم كبير، لأنه فضلاً عما في ذلك من قلب للحقائق فإن فيه تسوية بين من أثبت الصفات وبين من صرفها عن حقيقتها إلى المجاز أو نفاها، وأن يكون عامة الناس جاهلون أيّ الفريقين أصاب السنة والحق، وهذا يؤدي بالتالي إلى أن يكذب القرآن وأن يكون الحق باطلاً وتكون السنة بدعة.

كما أن القول بصرف ما عدا صفات المعاني إلى المجاز هو السبيل الذي ألجأ الملاحدة القدامى من فلاسفة المسلمين إلى إنكار معاد الأجسام في الآخرة لأنهم اعتبروا القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص الصفات، إذ بموجب القول بنفي الصفات أو عدم إثباتها على حقيقتها بزعم التشبيه أو التجسيم، "احتج الملاحدة كابن سينا وغيره على مثبتي المعاد وقالوا: القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسول لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر فكان الذي استطابه على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات، وإلا فلو كانوا آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت المعارضة ودحضت حجتهم، ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: (ليس إلا مذهبان مذهب أهل الحديث أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون، فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف، وأهل الحديث أثبتوا ما جاء به الرسول وأولئك جعلوا الجميع تخييلاً وتوهماً، ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث)"[2].

ناهيك عما يستلزمه حمل ما ذكرنا من صفات على المجاز، من نقض لما أجمع عليه البلاغيون ولما هو معلوم بالإضطرار لديهم من أن أكثر الألفاظ المستعملة فيما وضعت له لم تخرج عن أصل وضعها، وأن كل مجاز لا بد له من حقيقة، وأن الحقيقة أسبق وأعم وأكثر استعمالاً وأنها الأصل والمجاز على خلافه فلا يصار إليه إلا عند تعذر الحمل على الحقيقة، وأن في القول بعكس ذلك من إفساد اللغات والتفاهم ما لا يخفى .. فإذا ما أضفنا إلى ذلك

---

(1) الإبانة بتحقيق د/ فوقية حسين محمود ص20، 30.
(2) موافقة صريح المعقول لابن تيمية1/119، 120وينظر الحموية ص 14، 19 وعلاقة الإثبات ص 62.

أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز وكناية اصطلاح محض، وأن منشأه كان من جهة المتكلمين، وأن من أشهر ضوابط من وضعوه قولهم: إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، والمجاز هو (اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً)، ثم زاد بعضهم: (في العرف الذي وقع به التخاطب) لتدخل الحقائق الثلاث وهو اللغوية والشرعية والعرفية .. انكشف لنا مدى مخالفة الصارفين لصفات الله تعالى من النفاة والمعطلة ومن تبعهم من المتكلمين لما كان عليه سلف هذه الأمة، ومخالفتهم كذلك لقواعد البلاغة العربية ومبادئها التي ارتكنت إليها وارتكزت عليها.

والأدهى والأشنع من كل ما ذكرنا من لوازم أن تترك النصوص الصحيحة و الدالة بصريح العبارات على مراد الله من معاني صفاته، وأن يضرب بكلام سلف هذه الأمة وهم المرضي عنهم والأدرى بما يتضمنه هذا الكتاب العزيز عرض الحائط، وأن يترك ما كانوا يتلقونه عن نبيهم ﷺ ويدينون الله عليه بإجماع .. إلى مذهب المتأخرين، بل وعلى الرغم من تراجع الكثيرين من أولئك المتأخرين إلى مذهب السلف، وعلى الرغم من اعترافهم بأن ما كانوا يعتقدونه في مسألة الصفات من تأويل لها ومن صرف لها عن حقائقها هو مما ندموا عليه، لاكتشافهم أنه لا يعدو أن يكون من بدع المتكلمين الذين قال الحافظ الذهبي في حقهم: "فلو انتهى أصحابنا المتكلمون إلى مقالة أبي الحسن – يعني التي كان عليها في نهاية حياته من إثبات الوجه واليدين واستوائه سبحانه على عرشه – ولزموها لأحسنوا، ولكنهم خاضوا كخوض حكماء الأوائل في الأشياء ومشوا خلف المنطق فلا قوة إلا بالله"[1] .. فيا ليت السعد ومن تأثر به وأثر فيهم استمع لنصيحة الذهبي وغيره ممن خاضوا هذا البحر اللجي وأدركوا أنفسهم قبل أن يغرقوا فيه، ويا ليته انتهى إلى ما انتهوا إليه وانتهى إليه إمام المذهب أبو الحسن الأشعري وختم حياته على خير حال، بدلاً مما رواه عنه قبل التراجع على أنه مذهب ثان يمثل أحد رأييه.

فاللهم اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك واهدنا ربنا إلى صراطك المستقيم اللهم آمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

*******

# الخاتمة

وبعد: فلقد ابتليت الأمة – وكان بلاؤها في ذلك مبيناً وخطبها فيه جللاً ومصابها فيه أليماً – بأناس قلبوا الأمور رأساً على عقب وسموا الأشياء بغير أسمائها، ولم يكفهم ذلك حتى أعطوا لأنفسهم الحق فيما فعلوه وراحوا يصمون أهله على الحقيقة بما هم منه براء، فخلعوا عليهم خلالاً لا تليق بهم بحال وأنذروهم الثبور والويل وسوء المآل.

ووصل الشأن بأولئك لأن يفعلوا ذلك حتى فيما تعلق بتوحيد الله تعالى في أسمائه وصفاته، فسموا توحيد الرسل في ذلك تجسيماً وتشبيهاً مع أنه غاية الكمال، وسموا تعطيلهم هم وإلحادهم وبغيهم تنزيهاً وهو غاية النقص، ونسبوا أتباع الأنبياء – الذين قالوا بعد أن دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم

---

([1]) العلو للحافظ الذهبي ص163.

بينهم: (سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون.. النور/ 51) – إلى تنقيص الرب وقد سلبوه كل كمال، وزعموا أنهم أثبتوا له الكمال وقد نزهوه عنه .. طفقوا يقولون ننزه الله عن الأعراض والأبعاض والحدود والجهات و الحوادث، فيسمع الغِرُّ المخدوع هذه الألفاظ فيتوهم منها أنهم ينزهون الله عما يفهم من معانيها عند الإطلاق معان التنقيص في حقه تعالى ومماثلته للحوادث وعدم قيامه بنفسه، ويكشف الناقد البصير ما تحت هذه الألفاظ فيرى تحتها الإلحاد وتكذيب الرسل وتعطيل الله عما يستحقه من كماله.

وخلف من بين هؤلاء ومن بعدهم خلف من علماء البيان وأساطين البلاغة، ارتضوا أن يسيروا في ركاب أولئك المتكلمين وأن ينتهجوا نهج الجهمية و المعطلة وغيرهما من فرق الضلال، وطوعوا علوم البلاغة وفنونها لأهواء هؤ لاء الذين قدموا بين يدي الله ورسوله وغلبوا عقولهم على حكمهما، وقبلوا على أنفسهم أن يقلبوا موازين وقواعد البلاغة التي انبنت على أساسها، رأساً على عقب، وأن يتنكبوا طرائقها المتعارف والمتفق عليها ومبادئها المعلومة لديهم بالضرورة، فكان نتيجة ما اقترفوه أن نفوا حقائق أسمائه وصفاته وجعلوا الحقيقة فيما يمس هذا الجانب الخطير من توحيد الله مجازاً وما لا يجوز في حقه تعالى مما تأولوه حقيقة، وذلك بعد أن جعلوا وحي الله وراءهم ظهرياً وخرجوا عما اجتمعت الأمة عليه، وعصفوا بالقرائن وتجاهلوا أثرها سواء في حمل اللفظ على حقيقته الموضوع له في اصطلاح التخاطب أو في صرفه إلى المجاز لاستعمال ذلك اللفظ في غير ما وضع له .. وهذا بالطبع ما لا يجوز بحال من الأحوال، كما أنه المنافي لما وضعت البلاغة لأجله وهو خدمة كتاب الله تعالى واستظهار دلائله في الإ عجاز، والمؤدي بالضرورة إلى تكذيب هذا الكتاب الخالد المعجز وضرب بعض آياته ببعض وفهمه على طريق غير طريق منزله – جلت قدرته – وقائله – تعالت عظمته – وإلى السلوك به في تفسيره وبيان غريبه مسلكاً غير مسلك أهل التحقيق من وأئمة الهدى ومصابيح الدجى.

والمأمول – والحال هكذا – العمل على تجنب الخطأ في تطبيق قواعد الب لاغة وأصولها ما وسع الجهد، وسحب ذلك – بالطبع وبالذات – على ما تعلق في حق الله من صفات ثبت ورودها في الكتاب والسنة، وتضافرت على عدم جواز صرفها على غير ظاهرها القرائن اللغوية والعقلية، وأجمع على حملها على الحقيقة دون المجاز الصحابة والتابعين لهم بإحسان .. بذا يحسم الإشكال ويصح المعتقد وينمحي اللغط وينتهي الشغب وينقضي الأ مر ويزول الإشكال.

ذلك أن المتأمل لحل إشكالية اشتمال اللغة والقرآن على أسلوب المجاز، و السير به في طريق الهدى والرشاد .. يجد أن الحق فيما ارتأيناه وأن الصواب عند الذين قامت علوم البلاغة على أكتافهم كل الصواب، فيما وضعوه للمجاز من ضوابط، كما يلحظ أن العيب والخطأ إنما يكمن لديهم في عدم وضع هذه القواعد – وبخاصة فيما نحن بصدد الحديث عنه – موضع التنفيذ وقيد التطبيق، وهو ما سعى البحث جاهداً لتحقيقه وتحققه.

ونسأل الله تعالى أن يعصمنا من الزلل ويجنبنا الهوى، وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل ويهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنه إلى صراطه المستقيم، إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير وهو نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مُعِدُّه/ أ.د . محمد عبد العليم الدسوقي



Modifier avec WPS Office

جمهورية مصر العربية، القاهرة الجديدة ت 27585210/ 02 (002)
محمول/ 0103325384
*******

## ثبت بأهم المصادر والمراجع

1- الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ت د/ فوقية حسين محمود ط1، 1397دار الأنصار.
2- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية لابن قيم الجوزية ط 1401، دار الفكر بمصر.
3- أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجاني ت شاكر ط 1 سنة 1991 المدني.
4- الأسماء والصفات للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت/ فؤاد بن عبد الغفار ط1 المكتبة التوفيقية.
5- الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية، مكتبة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة ط 2، 1366.
6- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول الدين، للصنعاني ت/ أحمد مصطفى حسين صالح، ط 1405الدار اليمنية.
7- الإيضاح لتلخيص المفتاح للقزويني ت الشيخ عبد المتعال الصعيدي ط 9 مكتبة الآداب.
8- البيان عند الشهاب الخفاجي د/ فريد محمد بدوي النكلاوي ط1 لسنة 1984 مطبعة الأمانة.
9- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ت د/ عبد القادر عطا، ط1، 1402دار الكتب الإسلامية بعابدين. القاهرة.



Modifier avec WPS Office

10- تجريد البناني على شرح مختصر السعد على تلخيص المفتاح ط1 لسنة 1347 صبيح.
11- تهذيب الكلام للسعد التفتازاني بشرح تقريب المرام للسنندجي ط 2005.
12- التوحيد لابن خزيمة ت د/ عبد العزيز الشهوان ط1، 1408 دار الرشد للنشر بالرياض.
13- التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد، لا بن مندة ت. د/ على الفقيهي ط1، 1423مكتبة العلوم والحكم.
14- حاشية السيد الشريف على المطول للسعد التفتازاني ط، مكتبة التراث الأزهرية.
15- الحجة في بيان المحجة في شرح عقيدة أهل السنة لأبي القاسم إسماعيل الأصبهاني ت د/ المدخلي دار الراية ط1، 1411 الرياض.
16- الحق الواضح المبين في شرح توحيد الأنبياء والمرسلين من كافية ابن القيم الشافية، للشيخ ناصر السعدي، مكتبة المعارف 1406.
17- ذم التأويل لموفق الدين أبي محمد عبد الله أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ط1، 1351 مطبعة المنار.
18– رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ت د /عبد الله الجنيدي، ط. مركز إحياء التراث الإسلامي بالمدينة المنورة.
19- الرسالة البيانية للشيخ محمد الصبان بشرح الإنبابي ط1 الأميرية لسنة 1315.
20- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم، المطبعة المصرية ومكتبتها.
21- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي ت/ أحمد سعد حمدان، دار طيبة بالرياض.
22- شرح الأطول للعصام، المطبعة السلطانية بنِظارة السيد أحمد الكمال سنة1284.
23- شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية بحاشية الخيالي ط ا لأزهرية للتراث.
24- شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ت الألباني، مكتبة الدعوة الإسلا مية بالقاهرة.
25- شرح الشيخ محمد الإنباني على رسالة الصبان ط1 الأميرية لسنة 1315
26- شرح مختصر المعاني للسعد التفتازاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني ط الحلبي.
27- شرح مقاصد الطالبين في علم الكلام للسعد التفتازاني ت إبراهيم شمس الدين ط1 دار الكتب العلمية.
28- الشريعة للمحدث أبي بكر محمد بن الحسين الآجري ت/ عبد الله الدميجي ط2، دار الوطن للنشر.
29- الصفات للحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني ت د/ على بن محمد بن ناصر الفقيهي ط دار إحياء السنة النبوية.
30- صفات رب البرية على منهج العقيدة السلفية د/ على محمد الصلابي ط التوفيقية بالقاهرة.
31- صفة العلو لله الواحد القهار لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة. ط دار الصحابة 1993.
32- عروس الأفراح من شروح التلخيص دار الكتب العلمية بيروت.



Modifier avec WPS Office

33- عقائد السلف للأئمة أحمد والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي، جمع د/ سامي النشار ط1971 منشأة المعارف بالأسكندرية.
34- العقائد السلفية بالأدلة النقلية والعقلية لأحمد بن حجر آل بوطامي رئيس قضاة المحكمة الشرعية بقطر، ط 1 دار الإيمان بالأسكندرية.
35- عقيدة السلف وأصحاب الحديث لشيخ الإسلام أبي عثمان إسماعيل الصابوني ضمن المجموعة المنيرية. ط دار إحياء التراث العربي بيروت1970.
36- علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان د/ بسيوني عبد الفتاح فيود ط1 لسنة 2005.
37- العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها، للحافظ الذهبي ت/ عبد الرحمن عثمان ط2، 1388 المكتبة السلفية بالمدينة.
38- الغنية لطالبي طريق الحق للشيخ عبد القادر الجيلاني الحسني ت عبد الكريم العجم ط2، 1424 دار صادر بيروت.
39- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ط. دار إحياء التراث العربي بيروت.
40- القرطين لأبي مطرف الكناني أو كتابي مشكل القرآن وغريبه لابن قتيبة ط دار المعرفة.
41- الكشاف للزمخشري ط 1 سنة 1983 دار الفكر بيروت.
42- لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، بشرح الشيخ ابن عثيمين ت/ هاني الحاج ط1، 1423 مكتبة العلم.
43- المجاز في اللغة العربية والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع د/ عبد العظيم المطعني ط1 مكتبة وهبة.
44- مختصر صواعق ابن القيم المسمى باستعجال الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لمحمد الموصلي ط2 لسنة 1400المتنبي بالقاهرة.
45- مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي، اختصره وحققه الشيخ الألباني ط المكتب الإسلامي ط1. المكتب الإسلامي 1401.
46- المطول في شرح تلخيص المفتاح لسعد الدين التفتازاني ط . مكتبة التراث الأزهرية.
47- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول للشيخ حافظ حكمي ت القادري وعويضة ط 1 لسنة 1411 دار الكتب العلمية بيروت.
48– مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي ط1 الحلبي 1356.
49– مقالات الإسلاميين واختلاف المصين لأبي الحسن الأشعري ت هلموت رايتر ط4 لسنة 1421الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر.
50- نقض أساس التقديس لابن تيمية ت موسى الدويش ط1 مكتبة العلوم والحكم بالمدينة 1425.

*****

## تراجم بأبرز من نُقل عنهم مادة ما جاء في هذا المعتقد متضمنة سنة الوفاة وأرقام الصفحات

| | |
|---|---|
| - أبو بكر الخطيب ت 463 ص 244 | - أبو بكر محمد بن موهب ص 245 |
| - ابراهيم بن محمد(بن نفطويه)ت323ص 191 | - أحمد بن اسحاق (بن المقتدر )ت422ص 284 |
| - أحمد بن محمد(الطلمنكي )ت492ص 242 | - أحمد بن يحيى (ثعلب)ت291ص 201 |
| - إسماعيل بن عمر أبو الفداء (الحافظ بن كثير) ص 230 | - حافظ بن أحمد بن علي (حكمي) ت 1377 ص |
| - الحسن بن مسعود بن محمد ت516ص 201 | - حماد بن زيد بن درهم ت179ص 243 |
| - حماد بن سلمة البصري ت167ص 243 | - الخليل بن أحمد (الفراهيدي)ت175ص 192 |
| - علي بن محمد(بن أبي العز)ت746ص 265 | - محمد بن أبي بكر (ابن القيم)ت751ص 248 |
| - محمد بن أحمـد بن أبي بكر (القرطبي)ت71 | - محمد بن أحمد بن عثمان (الحافظ الذهبي) ت 34 |
| - محمد بن الحسن(القيرواني ) ص 348 | - محمد بن الحسن (الحضري) ص 349 |
| - محمد بن زياد(ابن الأعرابي )ت238ص 191 | – محمد بن علي (القصاب)ت400ص 245 |
| - محمد بن علي بن وهب (ابن دقيق العيد) ت 2 344 | - يحيى بن سعيد (القطان) ت 198 ص 244 |



Modifier avec WPS Office

# *فهرس الموضوعات*


دمة ...........................................................................................
هيد ...........................................................................................
حث الأول:
ف السعد الصفات الخبرية والفعلية إلى المجاز مع انتفاء القرائن اللغوية بل ودلالتها على نقيض ذل
ع السعد في القول بالمجاز في الصفات وإخراجه إياها عن ظاهر معناها مع ا
اللغوية ..........
لفة السعد في تجوزه لما عدا صفات المعاني لما أجمع عليه البلاغيون
ط القرينة .......................
ً: خرق السعد لقواعد البلاغة في صرفه اليد عن الله إلى النعمة والقدرة
....................
: خرق السعد لقواعد البلاغة في صرفه الاستواء إلى الاستيلاء بدون قرينة ..........................
: خرق السعد لقواعد البلاغة في صرف مجيئه تعالى إلى مجيء
قرينة ...............................
: خرق السعد لقواعد البلاغة في صرف الوجه إلى الوجود والعين إلى البصر..........................
حث الثاني:
ف السعد الصفات إلى المجاز مع انتفاء القرائن الشرعية والعقلية ودلالتهما على نقيض ذلك:
ً: مخالفة السعد في تجوزه لصفات الله الخبرية والفعلية للأدلة
الشرعية ........................
: مخالفة السعد التفتازاني في تجوزه لصفات الله الخبرية والفعلية لأدلة السمع .......................
: خرق السعد في تجوزه للصفات الخبرية والفعلية للإجماع ............................................
: مخالفة السعد في تجوزه لصفات الله الذاتية والفعلية للأدلة والقرائن العقلية .......................
حث الثالث:
عد التفتازاني في تجوزه لما خلا صفات المعاني بين التأثر والتأثير وانعكاس ذلك على الدرس البلا
ً: تأثر السعد في تجوزه بجهود من سبقه من البلاغيين ..................................................
مة القاعدة عند القائلين بالمجاز في الصفات ممن سبقوا السعد وخطأ التطبيق .........................
بث عبد القاهر عن العلاقة وأثر تجاهلها في صرف السعد أي وأحاديث الصفات إلى المجاز .........
بث عبد القاهر عن القرينة وأثر تجاهلها في صرف السعد آي وأحاديث الصفات إلى المجاز..........
: تأثير السعد فيمن لحقه وأثر تجوزه لآيات الصفات في الدرس البلاغي ..............................
يق المناط في الخلاف القائم بين القائلين بالمجاز في القرآن والمنكرين لذلك.........................
حث الرابع:
ا الخطأ فيما ذهب إليه السعد من تجوز في صفات الله تعالى، وما يستلزمه القول بذلك:
ً: الأصول التي أقام السعد على أساسها قوله بالتجوز في الصفات ووجه الخطأ فيما
...........
تقديم الدليل العقلي على السمعي عند التعارض على حد ما زعم ...........................................
أن ما جاء به السمع الصحيح ليس ظنياً ولا يتعارض بحال مع العقل الصريح .........................
لزعم بأن ما خلا صفات المعاني هو من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله...................................
الزعم بأن عدم حمل الصفات الخبرية والفعلية على المجاز موقع في التجسي
ه ..........................
حمل السعد صفات الأفعال على المجاز بزعم أن إثباتها مفض إلى القول بالتحيز والجهة ............
لتوسع في صفات السلوب ومخالفة ذلك لمنهج السلف الصالح............................................
: ما يستلزمه القول بالمجاز في الصفات الخبرية والفعلية من شنيع الأخطاء ............................
تمة ...........................................................................................
بأهم المصادر والمراجع ..................................................................................
جم بأبرز من نقل هذا المجمل في معتقد الصفات ......................................................
س الموضوعات .............................................................................




Modifier avec WPS Office

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق المصرية
2006 /24980



Modifier avec WPS Office